AUSLÄNDISCHE ARBEITSMIGRANTEN:

ANALYSE UND BEWERTUNG IHRER SITUATION AUS THEOLOGISCHER UND ETHNOLOGISCHER SICHT

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Tübingen

vorgelegt von

GIULIANO COLOSIO

1986

Berichterstatter:

Prof. Dr. D. Mieth
Prof. Dr. N. Greinacher
Prof. Dr. H. Bausinger

Dekan:

Prof. Dr. J. Köhler

Tag des Rigorosums: 10./19.12.1985

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

A U S L Ä N D I S C H E A R B E I T S M I G R A N T E N:

ANALYSE UND BEWERTUNG IHRER SITUATION AUS THEOLOGISCHER UND ETHNOLOGISCHER SICHT

Inauguraldissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Tübingen

vorgelegt von
Giuliano Colosio

1986

Berichterstatter:	Prof. Dr. D. Mieth
	Prof. Dr. N. Greinacher
	Prof. Dr. H. Bausinger
Dekan:	Prof. Dr. J. Köhler

I N H A L T S V E R E Z I C H N I S

		Seite
EINLEITUNG		1
1.	ARBEITSMIGRATION UND THEOLOGIE. AUF DER SUCHE NACH EINEM ORTHOPRAKTISCHEN PARADIGMA	5
1.0.	Vorbemerkung	5
1.1.	Charakterisierung des neuen politischen orthopraktischen Paradigmas	6
1.1.1.	Von der "christlichen Politik" zur "Politik der Christen"	6
1.1.2.	Das Verhältnis zwischen dem Theologischen und Politischen	7
1.1.3.	Theologie und Befreiung	11
1.1.4.	Politische Theologie als Theologie der Subjekte	13
1.1.5.	Priorität der Hermeneutik und der Orthopraxis	15
1.2.	Methodologische Voraussetzungen	16
1.3.	Ein Raster für eine Migrantentheologie	20
2.	GASTARBEITERSITUATION IN DER B.R. DEUTSCHLAND	27
2.1.	Strukturelle und konjunkturelle Interessen in der Gastarbeiterbeschäftigung ("rotierende" Wirtschaftsintegration)	27
2.1.1.	Versuch einer Prognose	33
2.2.	Gastarbeiterpolitik als flexibler Regulierungsapparat ("Deutschland, kein Einwanderungsland")	35

2.3. Das nationale Dilemma der deutschen Gewerkschaft 39
2.4. Arbeitsmigration als "kulturelle Armut" 43
2.4.0 Vorbemerkung 43
2.4.1. Kontinuität des alten Ethnozentrismus-Rassismus. Einige Sondierungen. 44
2.4.2. Erklärungsversuche zu den psychologischen und materiellen Komponenten der ethnozentrisch-rassistischen Kontinuität 53
2.4.2.1. Naturalisierung der Unterschiede 53
2.4.2.2. Historische Bildung eines "autoritären Sozialcharakters" 55
2.4.2.3. Das Nord-Süd-Gefälle des Ethnozentrismus-Rassismus 58

3. AUSLÄNDERSEELSORGE IN DER B. R. DEUTSCHLAND AUS PROPHETISCHER UND SOZIOLOGISCHER SICHT 66

3.0 Vorbemerkung 66
3.1. Biblisches Prophetentum als Archetyp der Ausländerseelsorge 67
3.1.1. Geschichtliche Einrahmung des vorexilischen Schriftprophetentums aus ethno-anthropologischer Sicht 67
3.1.2. Soziale Herkunft und Position der Schriftpropheten 72
3.1.3. Traditionsbewußtsein und neue politische Realität 73
3.1.4. Eschatologie 78
3.1.5. Sozialethische Kritik am Beispiel des Propheten Amos 80
3.1.6. Die Wanderpropheten der Jesusbewegung: soziale Entwurzelung als Sitz im Leben der Logienquelle Q 86
3.1.7. Zeichen-Requisiten einer prophetischen Ausländerseelsorge 92

3.2. Zeichen der Nicht-Brüderlichkeit in der Ausländerseelsorge 94
3.2.1. Deutscher Pfarrer und ausländischer Missionar 94
3.2.2. Eucharistiefeier und Gastarbeiter 96
3.2.3. Einige strukturelle Hindernisse 100
3.3. Soziologische Aspekte 101
3.3.1. Klassenbindung der deutschen Theologen 101
3.3.2. Die sozial-ethnische Komposition des westdeutschen Katholizismus 103
3.3.3. Der "organische Intellektuelle" (Gramsci) als Hilfskategorie und als säkularisierte Version der Prophetenfigur 106

4. ETHNISCHE KONFLIKTE AUS ETHNO-ANTHROPOLOGISCHER SICHT 119

4.1. Die kulturelle Identität: Grundtrieb eines unvermeidbaren, aber noch nicht rassistischen Ethnozentrismus ("etnocentrismo attitudinale" vs. "etnocentrismo ideologico", Lanternari) 119
4.1.1. Parabel der kulturellen Identität des Westens: von der Abwertung des Nichtwestlichen zur Selbstabwertung 121
4.2. Erschwerte Identitätsfindung der Migrantenminderheiten zwischen Nicht-Integration, Assimilation und Ghettoisierung 122
4.3. Probleme der deutschen Identität. Aber welche "Unterwanderung" ist im Spiel? 128
4.3.1. Abwertende und defensive Haltung gegen Ausländer als Symptom "dysfunktionaler Identität" (Devereux) 131

5. VOLKSKULTURELLES UND -RELIGIÖSES HINTERLAND DER SÜDITALIENISCHEN MIGRANTEN AUS VOLKSKUNDLICHER SICHT 138

5.0. Vorbemerkung 138
5.1. Methodologische Aspekte 140
5.1.1. Die von Gramsci eingeleitete Forschungswende 145
5.2. Charakteristika der süditalienischen bäuerlichen Volkskultur und Volksreligion 148
5.2.1. Das Fest. Festlichkeitsverlust des modernen nichtbäuerlichen Festes 148
5.2.1.1. Teilnahme der Migranten an den heimatlichen Festrevivals 152
5.2.2. "Sud e magia" 156
Exkurs: Das Verhältnis zwischen Religiösem und Magischem 160
5.2.3. "Volkskatholizistische" Züge im Kult der Heiligen 165
5.2.3.1. Umgekehrte Hierarchie, Wirtschaftsbezogenheit, Emotionalität und Kreativität im Heiligenkult 166
5.2.3.2. Mythisch-archaische Aspekte und moderne Funktionen im Heiligenkult 170
5.3. Kriterien zur Bewertung von volkskulturell-volksreligiösen Phänomenen 172

RESÜMEE 182

BIBLIOGRAPHIE 186

ANHANG: Abbildungen 1 - 27 210

EINLEITUNG

Zu der Spannung zwischen Theologie und Arbeitsmigration, in der sich diese Dissertation bewegt, hat auch meine existentielle Lage beigetragen: ich war bzw. bin Theologe und Gastarbeiter in einem. In Italien bin ich in katholisch-kirchlichen Kreisen aufgewachsen und habe Theologie studiert. Während der in der Bundesrepublik Deutschland verbrachten Jahre wurde ich mit den wesentlichen Schwierigkeiten der Gastarbeiterexistenz direkt konfrontiert, mit Sprachbarrieren, gesetzlich-juristischen Nachteilen, Vorurteilen, Diskriminierungen etc. Diese auf wissenschaftlicher Ebene transportierte Auseinandersetzung stellt gleichzeitig einen Rekonstruktionsversuch der Hauptschwierigkeiten der Migrantensituation und eine theoretische und praktische Herausforderung an die Theologie dar. Die folgende Gliederung möchte eine erste Information über inhaltliche Schwerpunkte und methodische Aspekte vermitteln:

1. Kapitel: Neues Paradigma von Theologie. Es ist vor allem in diesen Umbruchszeiten der theologischen Produktion wichtig, daß man von Anfang an klärt, wie man sich theologisch orientiert. Diese Arbeit bewegt sich im Geiste und nach der Denkweise der politischen Theologien, deren Paradigma hauptsächlich aus drei Linien besteht: politisches Bewußtsein, materiell-induktives Verfahren und Option für die Armen.

2. Kapitel: Arbeitsimmigration in der B.R.Deutschland. Dieses Kapitel behandelt die migratorische Situation in der B.R.Deutschland mit ihren wirtschaftspolitischen, gewerkschaftlichen, sozio-kulturellen Aspekten; praktisch geht es um alles, was die südländischen Immigrierten in diesem Gastland betrifft: ihre Unterordnung unter die wirtschaft-

lichen Interessen und Produktionsschwankungen ("rotierende" Integration), ihre politisch-juristisch unsichere Lage infolge der Gastarbeiterpolitik ("Deutschland kein Einwanderungsland"), bis zu den Vorurteilen, Aversionen bei der Bevölkerung, Diskriminierungen am Arbeitsplatz, Schule, Wohnungssuche etc. Die Flucht aus der materiellen Armut, die man durch die Migration erreichen kann, ist aber mit soziokulturellen Kosten verbunden, welche als "kulturelle Armut" bezeichnet werden.

3. Kapitel: Ausländerseelsorge in der B.R. Deutschland. Mit dem induktiv-materiellen Verfahren der politischen Theologie werden im ersten Teil dieses Kapitels die Kraftlinien des biblischen Prophetentums herausgestellt, die als orientierungs- und identitätsgebender Archetyp für die Ausländerseelsorge gelten, und im zweiten Teil wird der Zusammenhang untersucht, warum idealistische Absichten nicht verwirklicht werden können, welche Faktoren (Klassenzugehörigkeit, Reichtum, Strukturen...) eine vorrangig betreuerische, nicht prophetische Ausländerseelsorge mitbedingen. Der programmatische Charakter des 1. Kapitels wird mit der Realitätsanalyse dieses Kapitels in Verbindung gebracht.

4. Kapitel: Ethnische Konflikte aus ethno-anthropologischer Sicht. Manche im 2. Kapitel behandelten Elemente (Aversionen und Identitätsängste der Einheimischen, Integrationsprobleme der Immigrierten) werden neu aufgegriffen, aber unter dem Aspekt der Ethno-Anthropologie behandelt, im Hinblick vor allem auf den neuen, die alten ethnischen Konflikte untermauernden "Kulturrassismus"[1].

5. Kapitel: Volkskulturelles und volksreligiöses Hinterland der süditalienischen Gastarbeiter. Anhand vor allem der diesbezüglichen italienischen Forschung wird die Darstellung des volkskulturellen und "volkskatholizistischen" Hinterlandes der südländischen, katholischen Gastarbeiter (Süditaliener in primis, indirekt auch Spanier, Portugiesen und Kroaten) versucht. Dies geschieht nicht nur im Hinblick

auf das Anderssein, sondern auch auf die Würde und die Hauptbezugsfunktion ihrer Heimatsubkulturen, wenigstens für die erste Migrantengeneration. Spezifisch religiöse Aspekte werden dabei erläutert, um den theologischen Diskurs mit interdisziplinären Befunden und Impulsen zu konfrontieren und zu bereichern.

Diese zwei Hauptintentionen durchziehen die ganze Arbeit:
a) Die Migrationssituation sollte nicht auf den äußeren Anlaß eines theologischen Diskurses reduziert werden. Eine prinzipielle "ancilla-Funktion, sei es der Philosophie, sei es der profanen Wissenschaften und Problemstellungen, entspricht nicht der situationsorientierten Methodik der politischen Theologien. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat in dieser Hinsicht eine radikalere Auffassung: Das Theologisieren wäre nur ein 2. Akt innerhalb der politischen Situation (= 1. Akt), "theologia desde, en, para la praxi politica", wie es Gutierrez (1973, 11-25) formuliert.

> "In Absetzung zu den 'Theologien der reichen Welt' haben die Befreiungstheologen die konkrete historische Situation, d. h. die kulturellen Bedingungen einer Zeit und Region zum 'Sitz im Leben' ihres theologischen Reflektierens erklärt. Theologie und Theologen müssen sich konkreten Problemen zuwenden, diese mit sozio-politischen Instrumenten analysieren und daraus politische Optionen ableiten... (Eine wissenschaftliche Analyse der Situation) ist als notwendige Voraussetzung für die 'Orthopraxie' schon Theologie." (Zwiefelhofer 34)

Wegen dieses Vorranges der Situation mußte der Diskurs einerseits auf die wirtschaftspolitischen Aspekte eingehen, soweit sie zur Verständigung von migratorischen Bewegungen in nationalen wie internationalen Maßstäben unerläßlich sind, und andererseits mußten kulturanthropologische Erwägungen mit einbezogen werden. Multikulturelle Konflikte können heutzutage ohne Heranziehung der Ethnologen und Kulturanthropologen und ohne Verwendung der entsprechenden Sprache nicht debattiert werden, zumal sich eine Art "Kulturrassismus" eingeschlichen hat, nachdem der alte darwinis-

tisch-biologische Rassismus durchschaubar geworden ist.
b) Es geht letztlich um die Vermittlung von Sachinformation und Kritikimpulsen, damit die Annäherung zwischen der Theologen- und Migrantenwelt erleichtert wird. Auf der einen Seite läßt eine praktische "Theodizee des Glücks"[2] der gut bemittelten Kirchenleute der reichen mitteleuropäischen Gemeinden kaum eine "Verbrüderung" mit dem südländischen Gastarbeitervolk, kaum mehr als ein betreuerisches und ein verwaltungsmäßiges Verhältnis zu. Auf der anderen Seite sind die biblischen Traditionen - deren guten Kern Erzählungen von Migrationen, "Gastarbeiter"-Sklaverei, Exodus, Diaspora, also von Ausländererfahrungen ("Hebräer" wird von Luther mit Ausländer übersetzt)[3] ausmachen - eine permanente Herausforderung für die Theologie und Kirche.

ANMERKUNGEN: EINLEITUNG

1 Worte wie Ethnozentrismus, Rassismus, Kulturrassismus werden in 2.4.2. und 4.1. behandelt. Hier kann folgendes in Bezug auf den Begriff Kulturrassismus antizipiert werden: Er ist eine mehr oder weniger wissenschaftliche Einstellung, die zwar die alte, offenere biologisch-darwinistische Sprache (Rasse, Blut, Naturauslese...) verlassen hat, aber durch die eher versteckte kulturologische Sprache (kulturelle Identität, ethnische Inkompatibilität, -multikultureller Schmelztiegel...) immer noch an der alten Hierarchie unter den Kulturen und Völkern festhält.
2 Über die Theodizee des Glückes vs. Leidens cf. Weber RS I, 241-247 et passim.
3 Cf. z. B. F. Rienecker (Hg.): Lexikon zur Bibel. Wuppertal 1962, unter dem Stichwort "Hebräer".

1. ARBEITSMIGRATION UND THEOLOGIE. AUF DER SUCHE NACH EINEM ORTHOPRAKTISCHEN PARADIGMA

1.0 VORBEMERKUNG

Man kann bei dieser besonderes seit dem 2. Vaticanum inaugurierten Umbruchszeit des theologischen Denkens nicht umhin, sich mit theologischen Paradigmen auseinanderzusetzen. Unter den vielen Genitiv-Theologien - manche scheinen ins Modische zu fallen - profiliert sich ein politisches, orthopraktisches Paradigma, an dem sich der hier vertretene Ansatz orientiert, durch die Merkmale einer neuen, tiefgreifenden, mit anderen allgemeinen, nicht theologischen Prozessen verbundenen Perspektive.[1] Dieses neue politisch-orthopraktische Paradigma wird von verschiedenen Ansätzen, die man als "politische" Theologien bezeichnen kann, getragen: die politische Theologie (Metz, Sölle...), die Theologie der Hoffnung (Moltmann), die Säkularisationstheologie (Cox), die Revolutionstheologie (R. Shaull), die lateinamerikanische Befreiungstheologie (Alves, Gutierrez, Assmann, Sobrino, Boff, Segundo, Castillo etc.), die Black Theology (Cone, Boesak) und andere Ansätze wie Christen für den Sozialismus (Girardi), induktive Theologie (Casalis) etc. Zu den bis Mitte der 60er Jahre dominierenden "traditionellen" Theologien gehören hauptsächlich die Neoscholastik, die vor allem in den südeuropäischen und lateinamerikanischen Ländern vorherrschend war, und die anthropozentrisch-existentialistischen Theologien (Bultmann, Tillich, De Lubac, Rahner: cf. Fierro 13-20).
Hier und im Laufe der Dissertation beziehe ich mich hauptsächlich auf die katholische Kirche und ihre Theologie, aber nur aus Gründen der Beschränkung, nicht der Bewertung. Es soll anerkannt werden, daß der evangelische Beitrag zur "Wende" der politischen Theologien wesentlich ist und deren Vorläufer (Barth, Bonhoeffer, Bloch) nicht aus dem katholischen Lager kamen (cf. Grassi 13-121).

Man spricht in diesem Zusammenhang oft von neuen Paradigma und einem Paradigmenwechsel. Was versteht man darunter? Nach Ansicht Kuhns wirken die von klassischen Leistungen initiierten Paradigmata (z. B. die Physik des Aristoteles, der Almagest des Ptolemäus, Newtons "Principia and Optics", Franklins "Electricity", Lyells "Geology" etc.) als regelrechte "Traditionen", die ein ganzes wissenschaftliches Handlungssystem in bezug auf eine unanfechtbare Akzeptierung von Grundannahmen auf Anwendung von Materialien und Hilfsmitteln, Auswahl von Lehrprogrammen etc. überwachen (Kuhn 25 f.), so daß der Paradigmenwechsel immer den "nichtkumulativen", "revolutionären" Charakter annehmen muß.[2] Die Erkenntnisse von Kuhn können analog für die Geschichte der Geisteswissenschaften gelten, zumal die politischen Implikationen, die einen Paradigmenwechsel erschweren (man denke an die säkuare Anwendung der Scholastik in der katholischen Theologie), hier gravierender sind.[3]

1.1. CHARAKTERISIERUNG DES NEUEN POLITISCHEN ORTHOPRAKTISCHEN PARADIGMAS

1.1.1. VON DER "CHRISTLICHEN POLITIK" ZUR "POLITIK DER CHRISTEN"

Die Formel der politischen Theologie und politischen Ethik, wie sie sich in diesen letzten Jahrzehnten mühsam Bahn gebrochen hat, ist eine Spannungsformel: Einerseits verstehen sich Kirche und Theologie nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb der Politik und Geschichte; der Glaube darf nicht mehr eine private Sache sein, er hat eine öffentliche Dimension (öffentliches Moment). Andererseits werden die sozialpolitischen Fragen in dem heutigen säkularisierten und pluralistischen Kontext sachgerecht, situationsintern und nach pluralistischen Spielregeln ("la teoria si produce non sulla prassi, ma a partire dalla prassi", Fierro 263) be-

handelt, ohne das Sendungsbewußtsein von religiösen Instanzen zu privilegieren, als hätten sie das übernatürliche Mandat, die von einem Transzendenzbereich (lex aeterna) "deduzierten" Normen zu liefern[4]. Mit anderen Worten: Nur in den "vorletzten" Sozialprinzipien und Grundwerten (Personalität, Leben, Freiheit, Gleichheit, Toleranz, Solidarität, Subsidiarität, Demokratisierung...) ist ein gemeinsamer Konsensus nötig, wobei deren "letztendliche" Begründung (Logos, Jahwe, Jesus, Nirwana... cf. Klüber 10 f.) eine private Angelegenheit ist (privates Moment). Vom Paradigma einer spezifisch "christlichen Politik" kommt man zum Paradigma "Politik der Christen", wobei die Christen zwar vom eigenen Glauben inspiriert sind, aber nicht bis auf die Vermittlung etwa einer spezifischen Lehre vom "dritten Weg"[5].

In Zusammenhang mit dieser Umformulierung des Politisch-Ethisch-Religiösen im Zuge der Säkularisation steht der Begriff "autonome Moral" (Auer), der seit Anfang der 60er Jahre vor allem im deutschsprachigen Raum entwickelt worden ist.[6]

> "Eine 'Ableitung' konkreter sozial- oder wirtschaftsethischer Weisungen ist tatsächlich schlechthin unmöglich. Es gibt kein 'christliches' Instrumentarium, mit dessen Hilfe man die Forderung der christlichen Liebe auf die gesellschaftliche oder politische Praxis anwenden könnte. Es bedarf dazu der Sachkenntnis, der Erfahrung, der Urteilsfähigkeit und der Phantasie." (Auer 162).

Einer "Säkularisierung des Rechts" (Klüber 149) entsprechend, setzt sich eine nicht-christlich gefärbte "teleologische" Morallehre gegen die alte "deontologische"[7] durch.

1.1.2. DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN THEOLOGISCHEM UND POLITISCHEM

Die politische Theologie versteht sich nicht im Sinne etwa einer neuen Genitiv-Theologie des Politischen, als hätte sie ihr Interesse auf das politische Objekt erweitert, oder

als hätte sie sich in Politologie transformiert sondern in jenem tieferen Sinne als "politisch", für den das Politisch-Gesellschaftliche unvermeidliches Medium jeglichen religiösen Aktes ist. Politik ist nicht in dem spezifischen Sinne von parteipolitisch, technopolitisch oder berufspolitisch zu verstehen, sondern im allgemeinen Sinne von öffentlichkeitsbezogen.

> "Politische Theologie ist keine neue politische Richtung und auch keine besondere theologische Disziplin, sondern das Bewußtsein der politischen Relevanz jeglicher Theologie." (Moltmann 1984, 9).

Nach Rahner (1976, 245) kann die ganze Theologie Jesu als "politische" Theologie gelesen werden, "weil alles Tun und Lassen des Menschen eine gesellschaftliche Relevanz habe". Insofern der Mensch ein "ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse"[8] ist, gibt es eine öffentlich-gesellschaftliche Komponente als Bedingung, Voraussetzung oder als Konsequenz, die bis in den Kern seiner privaten Handlungen hineinreicht. Wie es Sölle formuliert, ist nicht alles Politik, aber alles ist "politisch vermittelt" (Sölle 1982, 73)[9]. Was kann ein Mensch z. B. von der Liebe Gottes verstehen, wenn er in seinem Milieu Haß, Ablehnung und Ausbeutung erfahren hat? Wie weit reicht der Glaube an den Satz "Gott vergibt dir die Sünden" in einer Gesellschaft, die mit den Problemen der Rehabilitierung des Schuldiggewordenen nicht fertig wird?[10]

Die Weichen eines neuen politischen Bewußtseins in der Theologie wurden nach Metz (1969, 269 f.) von der Aufklärung gestellt, als man erkannte, daß Staat und Gesellschaft zu unterscheidende Größen sind, und man den Anspruch auf Totalität dem Staat "de jure" entzog. Die politische Ordnung, insofern sie nicht mehr auf einer transzendenten Instanz, sondern auf sich selbst basiert und an der Freiheit orientiert bleibt, ist konstitutiv "wandelbar", "politische Ordnung versteht sich also als Freiheitsordnung" (ebd. 270). In dieser neuen Konzeption des Politischen und des politisch-theologischen Miteinanders kommen der Theologie zwei

fundamentale Aufgaben zu: eine gesellschaftskritische Thematisierung der Frage nach der ganzheitlichen Befreiung des Menschen und die kritische Betrachtung des kirchlichen Handelns in der Gesellschaft.

Der Gegensatz zwischen den "politischen" Theologien und den "traditionellen" Theologien läßt sich an dem Verhältnis zum Universum der Transzendenzbegriffe zeigen. Nach Klüber ist z. B. der theologische Konservativismus der deutschen Bischöfe u. a. dadurch bedingt, daß die Lehre, die Sozialprinzipien seien aus der in der "lex aeterna" verankerten "lex naturalis" zu "deduzieren", ein wichtiges Stück ihrer neuscholastischen Ausbildung ausmachte.[11] Darüber hinaus stellt sich die Frage: Darf der Gottesbegriff weiterhin auf eine metaphysische Wesenheit bezogen werden, wenn er nach den historisch-materialistischen und sprachkritischen Erkenntnissen auch als eine "Chiffre" (Jaspers)[12] zu verstehen ist, d. h. als ein "Signifikant", das in den verschiedenen Gesellschaftsformationen, je nach Interessenlage und Wertvorstellungen, jeweils verschiedene "Signifikate" besetzt?[13]

Wenn die traditionellen Transzendenzbegriffe von den politischen Theologien revidiert werden, verflacht damit die Religion in eine horizontale, immanente, "eindimensionale" Angelegenheit? Löst sich dabei die Theologie in innerweltliche Aufgaben auf? Bedeutet eine Befreiung von den alten Dualismen unmittelbar Verfall zum immanentistischen Monismus?

> "In der traditionellen Theologie war es geläufig, von einer Trennung zwischen Profangeschichte und Heilsgeschichte auszugehen. Die Profangeschichte wurde dem Bereich der Natur zugeordnet, während die Übernatur mit der Heilsgeschichte in Verbindung gebracht wurde. Ein solches dichotomisches Weltbild bildet im Grunde nur die Fortsetzung einer vorchristlichen Aufteilung des Kosmos in ein 'fanum'... und in das 'profanum'..."
> (Greinacher 1980, 13)[14]

Wie Gott und die anderen transzendent sakralen Realitäten an und für sich aussehen, können wir nicht überprüfen, da

wir, streng philosphisch gesehen, über deren Wesenschau nicht verfügen, und sie nur "inkarniert" in unserem konkreten existentialen Horizont erleben können. Aus der "theologisch-anthropologischen" Perspektive Rahners (1976) kann man die Dualismen profan-sakral, natürlich-übernatürlich, Zeit-Ewigkeit, Weltgeschichte-Heilsgeschichte etc. des alten spekulativen metaphysierenden Paradigmas überwinden, indem man von dem "Doppelten" d. h. Transzendentalität und Geschichtlichkeit im Menschen (ebd. 148) ausgeht (quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur). Der Mensch ist einerseits "transzendental" auf den "selbstmitteilenden" Gott hin ausgerichtet, gnadenhaft-ontologisch zum Heil berufen, transzendental frei und sündenhaft, insofern es nur die Modi der Bejahung und Ablehnung gibt, andererseits lebt er diese transzendental-sakralen Realitäten in der "Geschichtlichkeit", so daß alles Sakral-Transzendentale mit dem Geschichtlich-Kategorialen "koexistent und koestensiv" ist; z. B. kann die Gotteserkenntnis nichts anderes sein als "geschichtlich verfaßte transzendentale Gotteserfahrung" (ebd. 65), die Ewigkeit wird nicht mehr als dualistisches Pendant der Zeit gesehehn, d. h. sie ist "kein Gegenteil von Zeit, sondern die Vollendetheit der Zeit der Freiheit" (ebd. 50).

> "In diesem Sinne ist die Welt die Vermittlung zu Gott als den sich selbst in Gnade Mitteilenden, und in diesem Sinne gibt es für das Christentum keinen abgegrenzten sakralen Bereich, in dem allein Gott zu finden wäre." (Rahner 1976, 156)

> "Insofern ist klar, daß Heils- und Offenbarungsgeschichte immer die schon gegebene Synthese des geschichtlichen Handelns Gottes und gleichzeitig des Menschen ist, weil göttliche und menschliche Heilsgeschichte nicht synergistisch zusammentretend gedacht werden können." (Ebd. 146 f.)

Bei der Revision der Transzendenzvorstellungen darf die Dynamik der religiösen Symbolfunktion nicht vernachlässigt werden, denn sie ist einerseits eine Größe, die in dem Grundbedürfnis und Grundtrieb des Menschen nach Transzendieren ("homo religiosus") wurzelt und damit unaufgebbar[15];

andererseits besteht die Gefahr, daß sie, wenn sie unkontrolliert bleibt, zu falschen Symbolbesetzungen, d. h. zu Besetzungen von Pseudogottheiten und Idolen nach den herrschenden Interessen verleitet. Gerade die Säkularisation hat gezeigt, daß die Verminderung der Bedeutung von alten Religionsformen mit dem virulenten Auftreten von neuen, alternativen Ausdrucksarten des Religiösen (orientalische Formen, Jugendreligionen, "revivals" der Volkskultur und Volksreligion, des Ritus und Mythos, Bedürfnis nach Gemeinschaftsleben etc.) einhergeht (cf. Giudici 1979, 160)[16]. Eine eher "unsichtbare Religion" (Luckmann) ist durch die Säkularisierung spürbar geworden.

1.1.3. THEOLOGIE UND BEFREIUNG

Das neue politische Paradigma erhält eine "kontinentale" Verstärkung durch die Befreiungstheologien der 3. Welt, etwa die lateinamerikanische Theologie der Befreiung und die nordamerikanisch-südafrikanische "Black Theology". Zum ersten Mal stehen sie nicht nur reproduktiv, sondern kreativ und sogar alternativ zu der europäischen Produktion. Das all diesen Theologien Gemeinsame ist die politische Perspektive, und damit setzen sie sich von den traditionellen Theologien ab. Herrschen aber innerhalb dieses politischen Lagers nur Gemeinsamkeiten und Integrations- und Harmoniegeist? Wesentliche Diskrepanzen zwischen den europäischen und 3. Welt-Ansätzen sind nicht zu verleugnen. Da der Diskurs über die Abgrenzung gegenüber den Mängeln der traditionellen Theologien noch nicht zu Ende ist, werden die politischen Theologien eher als einheitliche Front betrachtet. Dabei sind die Gemeinsamkeiten teilweise potentieller Natur, insofern die Befreiungstheologien sich aufgrund ihrer widerspruchsvolleren 3.-Welt- bzw. Rassismussituationen durch konkretere Sprache, radikalere Positionen und eindeutigere Praxis auszeichnen.

Hauptinstanz der lateinamerikanischen Befreiungstheologie

ist nicht die Säkularisation, sondern die eine "säkulare" Armut perpetuierende und strukturierende dependencia von den kapitalistischen Metropolen der 1. Welt.[17] Die Globalität und Komplexität der Abhängigkeit erfordert eine dermaßen komplexe, globale und politisierte Befreiungsstrategie, daß die Befreiungstheologie sich erst als 2. (Reflexions-)Akt innerhalb des 1. Akts der Befreiungspraxis versteht. Dies bestätigt und bekräftigt die allgemeine Einstellung der politischen Theologien über die Priorität und normative Autonomie der realen Situation.[18]

Das große "skandalon" der Black Theologie ist der jahrhundertealte Rassismus. Die Black Theology versteht sich auch innerhalb einer Befreiungsbewegung, der Black-Power-Bewegung, die aus den Erfahrungen der Unfähigkeit zur Rassismuslösung von seiten der "weißen Liberalen" und weißen Kirche und der Grenzen einer Strategie der Gewaltlosigkeit (M. L. King) hervorgegangen ist, und daraus, daß Bewußtsein sich nur aus einer Position der Stärke realisieren lasse.

Wenn alles Religiös-Theologische "politisch-vermittelt" ist (Sölle) und wenn in einer Klassengesellschaft alles polarisiert ist, dann sind die Nicht-Neutralität von Kirche und Theologie und die damit zusammenhängende Option und Parteilichkeit die logische Konsequenz.

> "Je weltloser, je 'reiner' theologisch gedacht wird, desto besser funktioniert Theologie als Mittel gesellschaftlicher Anpassung.... Ähnlich wie Gehorsam, so werden auch Begriffe wie Gerechtigkeit oder Liebe scheinbar entpolitisiert, in Wirklichkeit aber gerade dazu gefügig gemacht, vorhandene Herrschaft zu bestätigen." (Sölle 1982, 42 f.).

Das "timeo Danaos et dona ferentes" kennzeichnet die Haltung der lateinamerikanischen Befreiungstheologen gegenüber den Ideen aus der 1. Welt, insofern sie sich nicht oder nicht ausdrücklich genug für den Kampf gegen die Abhängigkeit, gegen die Unterentwicklung und den Kapitalismus bekennen. Bezeichnend ist das Mißtrauen gegenüber der "eschatologischen Reserve", insofern sie zum Ausweichen vor konkreten, wenn auch harten und riskanten Optionen veranlassen kann.[19]

Wenn die Hautfarbe so schicksalhaft und fatal für viele Menschen ist - fragt sich die Black Theology - dürfen die Theologen an Neutralität, an "diesen moralischen Luxus" (Cone 1982, 143) denken? Ist Gott auch "farbenblind"? Gibt es eine "universale Kirche[20], einen universalen unparteiischen Gott?

> "Sie (sc. die meisten weißen Theologen) widmen sich ernsthafter Forschung und halten viel von disziplinierten wissenschaftlichem Denken, aber das Problem der Hautfarbe kommt ihnen nicht in den Blick. Weil es ihnen genehm ist, spielen sie die Tatsache herunter, daß auch ihre Theologie kulturell geprägt ist und damit ihren Universalitätsanspruch Lügen straft...
> Alle weißen theologischen Entwürfe, die die Hautfarbe übergehen, stellen sich nicht als weiße kulturelle Projektionen dar." (Cone 1982, 41)

Von daher stammen Parolen wie "Gott ist schwarz", "Jesus ist schwarz", "black is beautiful"; sie setzen eine schwarze religiöse Symbolik einer weißen entgegen, solange der Rassismus der Weißen gegen die Schwarzen besteht (cf. Grassi 163 f).

Der akademischen Forderung nach Nicht-Emotionalität als Zeichen der Wissenschaftlichkeit und Objektivität hält die Black Theology die Emotionalität als Zeichen der Option entgegen, die aus der Betroffenheit erwächst, und betrachtet "menschliche Gefühle als Teil der Beweisführung"[21]

1.1.4. POLITISCHE THEOLOGIE ALS THEOLOGIE DER SUBJEKTE

Die politischen Theologien sind die Theologien der Subjekte oder, genauer gesagt, der Nicht-Subjekte, der Armen, der Unterdrückten, der "Objekte" der Geschichte, denen zur "Subjektwerdung" verholfen werden muß.

> "Doch in einem Kontinent wie Lateinamerika stammt die Herausforderung nicht in erster Linie vom Nichtglaubenden, sondern vom Nichtmenschen....
> Der Nichtmensch stellt vor allem nicht unsere religiöse Welt, sondern unsere wirtschaftliche, gesellschaftliche, politische, kulturelle Welt in Frage und ruft somit nach der revolutionären Umgestaltung selbst der Grundlagen einer entmenschlichenden Gesellschaft."
> (Gutierrez 1974, 414)[22]

Die Vorarbeit des historischen Materialismus zeigt auch hier die Richtung, um die traditionellen Missionierungs- und Betreuungskonzeptionen zu verlassen: a) Die armen Volksmassen zeigen, wo es in der Geschichte lang geht, da sie die Potentiale zur Rettung und Verbesserung des menschlichen Lebens gegen die Pseudowerte der herrschenden Klassen in sich tragen. b) Im Subjektwerdungprozeß soll der Intellektuelle "organisch" (Gramsci) zu den Volksmassen stehen, d. h. er (Kopf) soll die Impulse, die konfuse Energie der "semplici" (Herz) elaborieren und organisieren. Medellin hat den Zusammenhang theologisch übersetzt: Die Volksmassen sollen nicht mehr "evangelisiert werden", sondern selber "evangelisieren" (el pueblo evangelizador). Der Universalitätsanspruch der Kirche bzw. der Theologie "der Reichen" wurde vorhin in Frage gestellt. Aber es gibt - wenigstens potentiell - eine Universalität der Kirchen und Theologien, eben "der Armen". Nach Girardi sind die wahren Spaltungen unter den Menschen, und damit auch unter den Kirchen und Theologien, nur vertikal-klassistisch-ideologischer Natur - etwa zwischen Dominanten und Dominierten, Reichen und Armen, Unterdrückern und Unterdrückten, Privilegierten und Unterprivilegierten - und nicht horizontal-geographischer und per se auch nicht ethnischer Natur.[23]

Wenn die vorhergehenden Begriffe: Nicht-Neutralität, Emotionalität, Subjektivität, Universalität etwas zusammenhanglos erscheinen, so kann man aus der "Paradoxon"-Perspektive von Gollwitzer (1980, I, 27) den inneren Zusammenhang besser erfassen: Auf der einen Seite wird die Universalität beim "traditionellen" Paradigma (dessen Idealtypus ein weißer, bürgerlicher, europäischer - oder europäisch orientierter - und privilegierter Theologe ist, der sich im Rahmen eines von der Orthodoxie kontrollierten Universalitätskonsensus der Klassiker bewegt) als gegeben vorausgesetzt. Aber es handelt sich hierbei wohl um eine Bücheruniversalität, d. h. eine idealistische Universalität, die die Wi-

dersprüche der Realität ignoriert, indem sie nicht aus dem Milieu der leidenden Subjekte erwachsen ist. Man stellt sich nicht die Frage, ob Gott weiß oder schwarz ist, weil man nicht erfahren hat, wie die Hautfarbe das Schicksal von Millionen Menschen bestimmt. Die proklamierte, unemotionale Wissenschaftlichkeit signalisiert eher Mangel an Betroffenheit. In der Praxis erweist sich diese Art Universalität doch partikularisch und manchmal dem status quo funktional. Auf der anderen Seite praktiziert zwar das politische Paradigma emotionale Parteilichkeit für bestimmte Subjekte (Schwarze, Arme, Gastarbeiter...), aber sie ist auf universale Werte ausgerichtet, etwa in einer zukünftigen Gottesreich-Gesellschaft bzw. klassenlosen Gesellschaft, wo die Bedingungen einer wahren Brüderlichkeit vorhanden sind, wo "homo homini deus est" unabhängig von der Hautfarbe, Ethnizität oder anderen Merkmalen, die in dem jetzigen Unterdrücker-Unterdrückten-System als diskriminierende Stigmata instrumentalisiert werden.

1.1.5. PRIORITÄT DER HERMENEUTIK UND DER ORTHOPRAXIS

Das Paradigma "Befreiung" bedeutet auch eine Wiederbelebung der biblischen Theologie.

> "Es ist nicht zu übersehen: In beinahe jeder Szene des alttestamentlichen Heilsdramas werden die Armen gegen die Reichen verteidigt, die Schwachen gegen die Starken. Jahwe ist der Gott der Unterdrückten, dessen Offenbarung identisch ist mit ihrer Befreiung." (Cone 1982, 49).

Neue biblische, soteriologische, christologische Perspektiven setzten sich immer mehr durch: das Heil als Befreiung, Gott der Unterdrückten, Jesus der Befreier, der politische Jesus, die Bibel als politisches Buch etc. Dieser hermeneutische Umbruch ist eine andere wichtige Begleiterscheinung des neuen Paradigmenwechsels. Sölle (1982, 62-65) bevorzugt den Ausdruck "politische Hermeneutik" für das ganze neue Paradigma nicht nur wegen seiner hermeneutisch-exegetischen Relevanz, sondern auch wegen der histo-

rischen Belastung des Terminus "politische Theologie". Hermeneutik wird hier im globalen und historisch-dynamischen Sinne verstanden, nämlich als Veränderung der biblischen Interpretation in Funktion der Veränderung der Realität. Für jegliche geschichtliche Situation gilt also ein eigener "hermeneutischer Zirkel".
Diesem Verständnis der Hermeneutik liegt das neue, dem traditionellen Orthodoxieparadigma konträre, epistemologische Kriterium des Primats der Orthopraxis zugrunde. Ein metaphysischer Begriff der Wahrheit wird durch einen funktionalen ersetzt (Gollwitzer 1980, I, 29), wie es Segundo (1976, 53) formuliert: "Die Wahrheit gilt nur als Grundlage authentisch menschlichen Verhaltens."

1.2. METHODOLOGISCHE VORAUSSETZUNGEN

Beim Umgang mit deutschen und romanischen (in meinem Fall hauptsächlich italienischen und lateinamerikanischen) theologischen Texten merkt man manche Unterschiede in der Denk- und Ausdrucksweise. Z. B. ist der Umgang mit dem Marxismus in den romanischen Texten intensiver und unbefangener; das Wort "politische Militanz" steht im Gegensatz zu "politischem Desinteresse" und nicht zu "Gewaltfreiheit" wie im Deutschen (cf. Casalis 1980, 215 A.3). Während der Arbeit an dieser Dissertation erfahre ich beispielsweise, daß "emigrazione" im Deutschen mit "Arbeitsmigration" zu spezifizieren ist ("Emigration" allein sei hier hauptsächlich die politische), daß "subalterno" im Italienischen auch "subkulturell" (cultura subalterna) bedeutet, während "subaltern" sich im Deutschen nur auf amtliche Verhältnisse beschränkt; um das Kommerzielle auszuschalten, habe ich das italienische, eher neutrale Wort "folklore" mit "volkskulturell" wiedergegeben usw.
Meine Arbeit geht von methodologischen Voraussetzungen aus, die in der deutschsprachigen Theologie nicht selbstverständ-

lich sind, obwohl sie hier und dort, etwa in der Fundamentaltheologie von Metz oder in der praktischen Theologie von Greinacher (jeweils mit Einschränkungen) vertreten werden.

1. Eine dieser methodologischen Voraussetzungen ist das "politische" Verständnis von Theologie. Damit ist nicht gemeint, daß die Theologie sogenannte fachpolitische Kompetenz in den Fragen der Legislative, Exekutive oder Rechtsprechung besitze. Von einer solchen Fragestellung her gesehen ist Theologie nicht politisch. Aber die Fragestellung ist eine andere. Aus der Perspektive des Politischen als Entscheidungsdimension für das Handeln in sozialen Bezüge, als kritisch-institutionelle Öffentlichkeit, als Agens der Bewegung historischer Umbrüche ist die Theologie nolens volens von "politischer" Relevanz. Sie muß entscheiden, wie sie diese Relevanz selber will; das ist ihre "politische" Charakteristik. Politische Theologie reflektiert ihre politische Effizienz, und sie tut dies in einem bestimmten Sinne, der in der Zielbestimmung "Befreiung" zum Ausdruck kommt. Dabei bleibt sie Theologie, insofern sie die Dimension des Politischen gerade nicht als bereichsspezifische Logik versteht, sondern im Sinne einer generellen Bestimmung des Menschen als "zoon politikon". Diese generelle Bestimmung ist wiederum offen für die Kontinuität der lebendigen, theologischen Tradition, die über "politische Begriffe (Gottesreich, Stadt Gottes usw.) vermittelt ist. Das "Politische" in diesem Sinne läßt sich aus den christlichen, heilsgeschichtlichen Begriffen nicht eliminieren und verhindert das spezifische Gegenstück zum politischen Sein: das private Sein.

2. Die politische Theologie versteht sich als orthopraktisch. Darüber ist im Rahmen der politischen Theologie, insbesondere der Befreiungstheologien, sehr viel gesagt worden, das hier nicht wiederholt zu werden braucht. Eine Dichotomie zwischen der Dimension des Glaubens und der des Handelns wird theologisch nicht gestattet (was keineswegs

bedeutet, es gäbe keinen Unterschied zwischen Erkennen und Handeln, Theorie und Praxis, oder, theologisch, zwischen Doxologie und Nächstenliebe). Beide befinden sich in der Zuordnung im Sinne einer Reziprozität, d. h. es gibt kein "An-und-für-sich" der Orthodoxie, das gleichsam nur für richtig und nicht auch für verpflichtend im handlungsrelevanten Sinne zu halten wäre.

3. Der entscheidende methodische Schritt ist jedoch die Option für eine "materialistische" Methode. Diese Option ist am meisten Mißverständnissen ausgesetzt, die sich aus konventionellen Fragestellungen ergeben. Aus der Sicht der Fragestellungen erscheint ein methodologischer Materialismus wie das dogmatische Substrat einer atheistischen Weltanschauung. Doch geht es im methodologischen Materialismus nicht darum, ob die Materie anstelle des Geistes "alles in allem" sei. Mit dieser Methode ist gerade wegen ihrer Entstehung in den fortschreitenden Veränderungen und Lernprozessen des "Marxismus" (letzterer ein sehr komplexes Gebilde) nicht gemeint, die Wirklichkeit sei substantiell materialistisch zu verstehen. Dies wäre ein quasimetaphysischer und kein methodologischer Materialismus. Bei letzterem geht es einzig und allein darum, die Frage zu beantworten, an welcher unbeliebigen Stelle man eine Analyse der Realität beginnen läßt. Dabei stellen sich einige Alternativen: Analyse von Bewußtseinsinhalten; Analyse von geistigen Machtfaktoren und Polaritäten. Demgegenüber beharrt der methodologische Materialismus auf dem Einstieg bei den ökonomisch signifikanten Antagonismen in der Gesellschaft, die sich wiederum in anderen, etwa kulturellen Spannungen ausdrücken. Es handelt sich also um die Entscheidung, wie man die Reihenfolge der Analyse gestaltet, um die Frage nach der Sequenz der Methode, nicht um die Priorität des Gehaltes.

Dies gilt z. B. auch für die sogenannte "materialistische Bibelexegese". Deren Methode ist nicht im Sinne der Regeln der Auslegung "materialistisch". Vielmehr sind diese

Regeln unschwer als linguistisch bzw. semiotisch (im Sinne des Strukturalismus) zu durchschauen. Es geht auch nicht in dem einfachen Sinne um ein richtiges Erkenntnisinteresse, als sei z. B. richtig, was den Klassenkampf in der Bibel beweise, und unrichtig, was auf Versöhnung hinauslaufe. Es geht vielmehr um eine Sequenz in der Beobachtung der signifikanten Strukturen, die bei "materiell" faßbaren Differenzen ansetzt.

Deshalb ist es wichtig, von vornherein festzuhalten, daß mit dem methodologischen Materialismus keine vulgärmarxistische Position in dem Sinne vertreten wird, als geschähe der Wandel des Bewußtseins unter dem eindimensionalen Diktat des sozioökonomischen Seins. Die Dialektik von Basis und Überbau ist schon aufgrund der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen nicht einseitig zu bestimmen. Auch hier gilt eher eine Reziprozität, wie sie von marxistischen Kulturanthropologen (wie Gramsci, Lanternari, Di Nola etc.) längst gesehen wurde.

Auf der anderen Seite ist keineswegs gleichgültig, aus welcher Perspektive die Konflikte der Gesellschaft in erster Linie (damit ist die Sequenz, nicht die Priorität gemeint) analysiert werden. Dies ist eine methodologische Entscheidung für diejenige Bedingung der Erkenntnis, die zwar nicht im ganzen zureichend, aber als Zugangsweg notwendig ist, wenn man nicht in die grundsätzliche Neutralität verfallen will, die Reihenfolge aller einschlägigen Perspektiven für beliebig zu halten.

Dem methodologischen Materialismus entspricht theologisch wiederum die "Option für die Armen", welche ja keineswegs besagen will, daß es Theologie mit der Behebung von materieller Armut ausschließlich und vorrangig zu tun habe, sondern welche den Erkenntnisweg bzw. seinen Beginn, seinen Ausgangspunkt kennzeichnet (was u. U. bedeutet, daß man eine Bekehrung bzw. eine neue Erfahrung braucht, um an diesen Ausgangspunkt zu gelangen).

Wenn methodolgische Voraussetzungen dieser Art in der folgenden Arbeit mit Überzeugung vertreten und angewandt werden, so heißt das nicht, daß sie sich - im konstruktiven Sinne - nicht ihrer Fraglichkeit und ihrer prekären Situation bzw. ihres minoritären Status bewußt wären. Es ist aber nicht die Aufgabe dieser Arbeit, ihre methodologischen Voraussetzungen selbst zum Hauptgegenstand des Diskurses zu machen. Sie setzt sich vielmehr diesem Diskurs aus, indem sie die, wie ich meine, auch der Sache nach ertragreichen Methoden anwendet.

1.3. EIN RASTER FÜR EINE MIGRANTENTHEOLOGIE

Welches Raster kann man aus den vorhergehenden Überlegungen für einen theologischen Ansatz zur Gastarbeiter-Frage gewinnen?

a) Am Anfang des Theologisierens stehen die "richtigen" Fragen und Herausforderungen von unten, d. h. solche, die sich aus den gelebten Widersprüchen einer Situation (Migration) ergeben.[24] Das Verhältnis des Theologen mit den mit-leidenden Subjekten der Situation der Gastarbeiter, denen zur Befreiung und Subjektwerdung verholfen werden soll, ist also kein Gleichgültigkeits- oder Gelegenheitsverhältnis, das für eine Betreuung von Objekten reicht, sondern ein Optionsverhältnis aufgrund der Betroffenheit und "Organizität" (3.3.3.).

b) Die Mittel sind immanenter situationsinterner Natur, d. h. der Theologe benutzt Mittel aus den humanwissenschaftlichen Instrumentarien und elaboriert Programme und Strategien im Rahmen des gemeinsam Politisch-Kulturellen.

c) Was ist dabei also spezifisch theologisch? Einerseits der Horizont seines Glaubens an die Gottesherrschaft und radikale Brüderschaft, der seine ganze Befreiungspraxis inspiriert und verstärkt, und andererseits ein kompetenterer (kein ausschließlicher!) Zugang zur Bibel, aus deren

Erfahrungen und "gefährlichen Erinnerungen" an Befreiungserzählungen neue Kraft und Licht für die jetzige Befreiung gewonnen werden können. Der Glaube und die Bibel befinden sich aber auf einer Ebene, aus der sich keine unmittelbare politische Normierung ableiten läßt.[25]

d) Diese Unterscheidung der zwei Ebenen ist vor allem in einem multikulturellen Kontext wie dem der Migration aktuell, damit der Theologe kein gestörtes Verhältnis etwa zu islamischen Gastarbeitern und Sozialarbeitern und sonstigen nichtchristlichen und atheistischen Menschen bekommt.

Der Zusammenhang Option-Betroffenheit-Organizität sei hier etwas erörtert, da er von zentraler Bedeutung in dieser Arbeit ist. Eine gewisse "Organizität", in welchen Formen auch immer (cf. Gramscis Begriff "intellettuale organico" in 3.3.3.), muß zwischen dem Theologen und den Subjekten des Handlungskontextes bestehen, wenn die Sache nicht völlig akademisch ausfallen soll. Cone und Boesak betreiben beispielsweise die "Black Theology", doch sicher nicht, weil sie nur etwas Indirektes von Rassismus gehört und mit den Schwarzen nur am Rande zu tun gehabt hätten.

Zwei Beispiele aus der internationalen theologischen Zeitschrift "Concilium" möchten den Sachverhalt erläutern:

a) G. Braun und J. Coleman schreiben im Vorwort zum Thema "Kirche und Rassismus" in Concilium 18 (1982) 1 folgendes:

> "Dies ist das erste Heft von Concilium, das sich mit dem Thema 'Rassismus" befaßt. Allein diese Tatsache zeigt schon, wie wenig Gewicht Theologen bisher diesem Thema beigemessen haben."

b) Die Migrantenproblematik wurde in Concilium wenig rezipiert. In den Heften von 1965 bis 1983 findet man diesbezüglich nichts Programmatisches - etwa in Form von "Theologie der Migration" oder Ähnlichem, sondern eher Beiläufiges.[26]

Wenn man bedenkt, daß zum einen Concilium es sich zur Aufgabe gemacht hat, seine besondere Aufmerksamkeit auf die "signa temporum" zu richten und daß zum anderen die Gastarbeiterproblematik von solch objektivem Gewicht ist, daß sie

nicht zu übersehen ist (z. Z. zirkulieren 14 Mio. Emigranten in den EG-Ländern), und wenn man drittens bedenkt, wie viele Pfarreien damit konfrontiert sind, im Norden wie mit umgekehrten Vorzeichen, im Süden, dann ist dieses Übersehen der von Concilium vertretenen Fortschrittstheologie ein bedenkliches Symptom.

ANMERKUNGEN: 1. Kapitel

1 Cf. Fierro 1977 (Introduzione alle teologie politiche), Grassi 1983 (La svolta politica della teologia), J. R. Regidor 1981, Greinacher 1980, Sölle 1982.

2 "Und alle Krisen enden auf eine von drei Arten. Manchmal erweist sich die normale Wissenschaft letzten Endes als fähig, mit dem krisenerzeugenden Problem fertig zu werden... (In anderen Fällen) wird das Problem 'archiviert' und künftigen Generationen überantwortet, die besser gerüstet sein werden. Oder schließlich - und dieser Fall wird uns hier am meisten beschäftigen - endet die Krise mit dem Auftreten eines neuen Paradigma-Anwärters und dem Streit über seine Anerkennung... Der Übergang von einem krisenhaften Paradigma zu einem neuen, aus dem eine neue Tradition der normalen Wissenschaft hervorgehen kann, ist weit von einem kumulativen Prozeß entfernt, wie ihn eine Artikulation oder eine Erweiterung des alten Paradigmas darstellen würde. Es ist vielmehr der Neuaufbau des Gebietes auf neuen Grundlagen..." (Kuhn 97 f.).

3 Man spricht von "Übertragung" an die Geisteswissenschaften, aber die Ausgangslage von Kuhn war gerade umgekehrt, er wollte das kontroverse, nicht kumulative Wissenschaftsbild etwa der Psychologen und Soziologen dem traditionellen Verständnis der exakten Wissenschaft als kumulatives Wachstum entgegensetzen (cf. Kuhn 10).

4 Cf. Klüber 10 f., 130 et passim.

5 Cf. Girardi 1977. Fierro weist in diesem Zusammenhang (58) darauf hin, daß drei unterschiedliche Modelle die Bezeichnung "politische Theologie" beanspruchen:
a) das theokratische und mittelalterliche Modell der "sakralen Christianität", das von K. Schmitt aufgegriffen worden ist;
b) das von Maritain erarbeitete Modell der "profanen Christianität": die katholische Laienorganisationen sollen die von der Theologie gefertigte Ethik vermitteln;

c) das jetzige Paradigma, das weder eine christliche Politik durchsetzen noch eine christliche Gesellschaft vermitteln will.
Wie ist es mit der katholischen Soziallehre und ihrer "Naturrecht"-Kategorie? Auch wenn man sie noch für vital hält, kann man deren "Umbrüche" nicht verkennen (cf. Klüber). Neulich ist im Publik-Forum 12 (1983) Nr. 23 und 13 (1984) Nr. 1,2,3,5 eine Diskussion über eine mögliche Versöhnung zwischen der politischen Theologie und der katholischen Soziallehre erschienen.

6 Cf. Auer 1977; Mieth 1976 u. 1984; A. Bondolfi: "Autonomie" und "autonome Moral". Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff. In: Concilium 20 (1984, 2) 167-173.

7 Cf. Klüber 144.
"Deontologie" (J. Bentham) oder "Deontik" (E. Mally) sind philosphische Pflichtenlehren (das altgriechische to deon, -ontos bedeutet Pflicht). Nach Klübers Ansicht beansprucht eine "deontologische Moral" absolut gültige sittliche Urteile von einer "absolut konstanten Natur des Menschen" abzuleiten. Wie schwierig die Durchsetzung des neuen politischen Paradigmas ist, zeigen das Verhalten und die Einstellungen der deutschen Bischöfe etwa bei zwei Problemkomplexen: die §-218-Problematik und die "Grundwerte"-Diskussion (in: Gorscheneck, Hg.). Cf. diesbezüglich: Klüber 138-143, 130-132 et passim; Lorenzer 58-72 (Kritik an den dt. Hirtenbrief "Dem Leben dienen" vom 27.8.1979).

8 K. Marx: 6. These über Feuerbach, MEW 3,6. Cf. auch Gramsci M,5.

9 Die Formulierung von Girardi (1977, 143) lautet:
"... ma dove il termine politico è inteso in senso forte. Non cioè come realtà settoriale, ma come impegno per la realizzazione di un progetto globale di società, di cui è indissociabile un progetto di uomo."

10 Cf. Sölle 1982, 73 und 97-111.

11 Cf. Klüber 130, 138, 146 f. et passim.

12 "Transzendenz ist offenbar kein Gegenstand der Erkenntnis und ist kein Gegenstand, den ich auf Grund meiner Freiheit, wie auch immer, mit welchen Geschichtlichkeiten und Umständlichkeiten, zu einem Gegenstand der Erkenntnis machen kann... Wir nennen diese Sprache der Transzendenz die Sprache der Chiffren. Gott selbst ist eine Chiffre." (Jaspers 50).
"Nicht mehr die Substantialität, das objektiv Bleibende und Wesenhafte, sondern die Subjektivität wurde jetzt zur umfassenden Denkform, zur Erschließungsbasis für die Wirklichkeit insgesamt. Auch Gott wurde nun im Modus menschlicher Subjektivität gedacht..." (Kasper zit. nach Klüber 115).

13 M. Weber sieht die religiösen und moralischen Begriffe in Abhängigkeit von den sozioökonomischen Strukturen und dem Lebensstil der jeweiligen sozialen Schichten.
"Der Lebensführung des Krieges ist weder der Gedanke ei-

ner gütigen Vorsehung, noch derjenige systematischer, ethischer Anforderungen eines überweltlichen Gottes wahlverwandt. Begriffe wie 'Sünde, Erlösung, religiöse Demut' pflegen dem Würdegefühl aller politisch herrschenden Schichten nicht nur fern zu liegen, sondern es direkt zu verletzen." (WuG, 288)
Während bei den Bauern eine magisch-zyklische Konzeption des Religiösen (die Naturkräfte seien zu versöhnen und zu beherrschen) typisch ist, entstehen erst im Stadtleben die Vorstellungen von das Gute belohnenden und das Schlechte bestrafenden "ethischen Gottheiten" und von "Erlösung". (Cf. Weber RS Bd. 1; WuG; Bendix 74, 194, 201 et passim).

14 "Der biblische Gott ist der Gott der Geschichte... Sie (sc. Moltmann, Cox, Metz, Schillebeeckx) verstehen die Transzendenz Gottes nicht mehr im Modell des Gottes über uns, auch nicht im Modell des Gottes in uns, sondern des Gottes vor uns... Die Geschichte ist der Horizont, unter dem wir heute von Gott sprechen müssen, und sie ist zugleich die Weise, wie die Schrift von Gott spricht." (Kasper 87).

15 "... daß ich darunter (sc. unter dem Wort Religion) jedes System des Denkens und Tuns verstehe, das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Orientierungsmaßstab und einen Gegenstand der Hingebung bietet... Das Studium des Menschen führt uns zu der Erkenntnis, daß das Bedürfnis nach einem gemeinsamen Orientierungssystem und einem Gegenstand der Hingebung in den Grundlagen des menschlichen Daseins tief verwurzelt ist". (Meine Hervorhebung) (Fromm VIC, 241). Die phänomenologische Schule bezeichnet diesen religiösen Grundtrieb als "Intendieren", R. Otto (202-205) spricht sogar vom "religiösen A-priori".

16 Interessant in diesem Zusammenhang der pragmatisch-politische Ansatz Giudicis (1979, 160): Heißt Säkularisation Verschwinden der Religion? Nein. Die "institutionalisierte Religion" und ihre traditionellen metaphysischen Elemente sind zurückgetreten, aber nicht die Religion als solche. In den 60er und 70er Jahren, den Jahren einer geradezu explosionsartigen Säkularisierung in Italien, ist gleichzeitig eine "unsichtbare Religion" (Luckmann) aufgetaucht, in der das religiöse Bedürfnis sich in verschiedenerlei Ausdrucksformen neu Bahn gebrochen hat. Religion als "trascendimento del biologismo" ist ein primärer "Kulturtrieb" (homo culturalis = homo religiosus) und läßt sich als solcher nicht abschaffen. Wie andere Kulturformen (Kunst, Politik...) muß die Religion auch kontrolliert, ständig kritisiert, neu formuliert werden und zu neuen, adäquateren Formen finden.

17 "Im Teufelskreis der Armut heißt es: Gott ist nicht tot. Gott ist Brot." (Moltmann 1972, 314). Der Säkularisation stehen die lateinamerikanischen Befreiungstheologen aus

verschiedenen Gründen kritisch gegenüber: a) In Lateinamerika ist die Säkularisation de facto nicht vorhanden; für die hungernden Massen dort hat die Religion vielmehr "Brotfunktion". b) Sie ist nur als spezifisches Moment der europäischen Geschichte erklärbar und läßt sich nicht als Fortschritt schlechthin, als zu exportierende Aufklärung verklären. c) Die Volksreligiosität der lateinamerikanischen Massen - der Gegenpol zu Säkularisation - ist sogar ein verwertbares, entwicklungsfähiges Potential, ein "locus theologicus" trotz ihrer Widersprüche Ambivalenz und nicht ein bloßer Folklorismus, den es, je nach Standpunkt, zu überwinden oder zu evangelisieren gilt.

18 "In Absetzung zu den 'Theologien der reichen Welt' haben die Befreiungstheologen die konkrete historische Situation, d. h. die kulturellen Bedingungen einer Zeit und Region zum 'Sitz im Leben' ihres theologischen Reflektierens erklärt...
Für die im Glauben zu vollziehende kritische Reflexion und Praxis wird eine wissenschaftliche Analyse der Situation benötigt, sie ist als notwendige Voraussetzung für die 'Orthopraxie' schon Theologie." (Zwiefelhofer 34)

19 Segundo (1974), in bezug auf den "eschatologischen Vorbehalt" kritisiert die "Entabsolutierung" des Geschichtlich-Politischen, wodurch ein richtiges Engagement relativiert und geschwächt wird. Kann man - fragt sich Segundo - für Dinge, die nur "Vorwegnahme" (Moltmann), "Analogie" (Weth), "Entwurf" (Metz) sind, sterben?
Cf. diesbezüglich auch Gutierrez 1973, 209-245 (escatologia e politica), Sobrino 1977, 123-143.

20 Von der weißen amerikanischen Kirche behauptet Cone "è stata madre della struttura razziale", "fornitrice di perfetti sedativi", "maestra di moralità immorale". (In: Grassi 158: Nota sulla "teologia nera" della liberazione, 153-165).

21 Kenneth B. Clark zit. nach Cone 1971, 10.
Der südafrikanische Theologe Boesak (1977, Unschuld, die schuldig macht) erklärt den Zusammenhang von Nichtneutralität und Unschuld anhand der Semantik des englischen Wortes "innocence" (Unschuld). Es enthält neben den Bedeutungen von "nicht schädlich" und "un-schuldig" auch die Bedeutung von "pseudo-unschuldig", d. h. es gibt auch eine "kindische" innocence, die die Realität nur moralisieren, aber deren Strukturen nicht verändern will. (Cf. Boesak 3-6)
"Es ist für den Unterdrücker notwendig, seine Unschuld zu bewahren, wie es für den Unterdrückten notwendig ist, sie als Pseudounschuld zu entlarven." (Ebd. 6)

22 Vgl. diesbezüglich auch Metz 1978, 29-74 und Sölle 1982, 187 f.

23 "Nella classificazione della culture pertanto vanno distinti il criterio etnologico e il criterio ideolo-

gico... Di qui le affinità che i gruppi dominati scorgono tra loro... Di qui anche le affinità che scoprono tra loro i vari movimenti di liberazione, rendendo possibile la loro solidarietà a livello mondiale." (Girardi 1982, 9)

24 Als diesbezügliches Beispiel das Buch von Casalis (1980): Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel - Grundlagen einer induktiven Theologie.

25 Ein Aphorismus von Nell-Breuning (zit. nach Klüber 32): "Prinzipien kann man nicht melken."

26 Was ich in Concilium über die Emigration gefunden habe ist folgendes:
a) 1977, Heft 1, 6-10: Bei der religionssoziologischen Thematik "Ethnische Vielfalt in der Kirche" steht ein Artikel von M. Borris: Ursachen für die fehlende Kommunikation zwischen Gastarbeitern und der Bevölkerung der BRD.
b) 1979, Heft 12: Unter der moraltheologischen Thematik "Die Würde der Nichtgewürdigten", im Artikel von E. Bianchi ("Das AT und die Nichtgewürdigten der Gesellschaft", S. 624-628) steht ein kurzer Abschnitt: Die soziale Stellung des zugewanderten Fremden.
c) In demselben Heft steht eine geschichtliche Darstellung von G. Rosoli und L. F. Tomasi: Die Haltung der christlichen Wohlstandsgesellschaften des Westens gegenüber den Immigranten (S. 676-681).

2. GASTARBEITERSITUATION IN DER B.R.DEUTSCHLAND

2.1. STRUKTURELLE UND KONJUNKTURELLE INTERESSEN IN DER GASTARBEITERBESCHÄFTIGUNG ("ROTIERENDE" WIRTSCHAFTSINTEGRATION)

1. GASTARBEITER ALS "RETTER DES SYSTEMS"

1955 gab es den "Anwerbevertrag" mit Italien, als die Aufbauphase noch nicht abgeschlossen, die Vollbeschäftigung noch nicht erreicht, der Flüchtlingsstrom aus der DDR noch andauernd war. Welche Wirtschaftsinteressen stehen hinter diesen Anwerbungsverträgen, die in den 60er Jahren explosionsartig abgeschlossen wurden? Zumal die Politiker, die Gewerkschaften, die Bevölkerung eher dagegen waren.[1]
Zwischen 1950 und 1970 lag die Wachstumsrate über 6 % (Giersch 1971). In dem Moment, in dem die Arbeitskräfteschöpfung aus dem Osten dem Akkumulationsrhythmus nicht mehr folgen konnte, dachte man immer entschiedener an die Erschließung anderer Arbeitskräftequellen. In diesem Sinne spricht Nikolinakos von Gastarbeitern als den "Rettern des Systems".

> "Es muß noch einmal darauf hingewiesen werden, daß der durch ständiges Wachstum erreichte Zustand der Voll- oder Überbeschäftigung in den kapitalistischen Ländern nur durch den Import an ausländischen Arbeitskräften möglich gewesen ist. Denn sonst wären Rezession, Stagnation und Arbeitslosigkeit die Folge gewesen... Darin liegt der tiefere Sinn, daß ich bereits in anderem Zusammenhang vom Gastarbeiter als dem 'Retter des Systems' gesprochen habe." (Nikolinakos zit. nach Rist 98)

Die Ausweitung des Binnenmarktes durch Lohnerhöhungen und Zollsenkungen (EWG) und des Außenhandels ist durch die Kapitalakkumulation bedingt und so auch die Kapitalinternationalisierung, von der seit Ende der 60er Jahre die Rede ist.

> "Die wachsenden Einkommen führten zu einer Verlagerung der Nachfrage nach Dienstleistungen und zu einer Erweiterung des Dienstleistungssektors, in dem höhere

> Einkommen erzielt werden. Einheimische Arbeitskräfte wanderten zunehmend aus wirtschaftlichen (höheres Einkommen) und aus sozialen Gründen (höheres Sozialprestige) in diesen Sektor ab.
> Die Kapitalakkumulation wurde von einer wachsenden Nachfrage nach qualifizierten Arbeitskräften begleitet. Diese rekrutierten sich aus der einheimischen Arbeiterschaft... Die auf dem Arbeitsmarkt entstandenen Lükken wurden durch den Import ausländischer Arbeitskräfte aufgefüllt." (Meine Hervorhebung) (Nikolinakos 1980, 62)

Andererseits war damals in der BRD, wie überall in Mittel- und Nordwesteuropa, die Kapitalexpansion noch ziemlich "arbeitsintensiv", während sie heute wegen der zunehmenden Rationalisierung, Automation, Computer- und Silizium-Zeitalter eher "kapitalintensiv" ist und so der Kapitalexport immer mehr den Arbeitskräfteimport verdrängt.

Die Abbildungen 1,2,3 zeigen die Arbeitskräftebewegungen von südeuropäischen Emigrationsländern in die nordwesteuropäischen Immigrationsländer. Die Gastarbeiterbeschäftigungskurve scheint Anfang der 70er Jahre den Höhepunkt erreicht zu haben:

> "Als nach dem Kriege das koloniale Herrschaftssystem abgeschafft wurde, brachte das Kapital sein Ausbeutungsobjekt durch den Import von ausländischen Arbeitskräften in die Metropole. Weil "koloniales Material" nicht länger an Ort und Stelle ausgebeutet werden konnte, wurden Möglichkeiten seiner Ausbeutung in der Metropole geschaffen. Solange Arbeitskräftereserven in den Herkunftsländern vorhanden und die Leistungsgrenzen des Systems in der Metropole noch nicht erreicht waren, gab es keinen Grund für den Export von Kapital." (Nikolinakos 1980, 62 f).

Die Abbildungen 4 und 5 weisen einen stark mobilen Charakter, d. h. eine eminente konjunkturstabilisierende Funktion der Gastarbeiterbeschäftigung auf, aber nicht so weit, daß der strukturelle Charakter eliminiert wird:

a) Ende der 50er und Anfang der 60er Jahre ein explosiver Anfang besonders der Immigrationswelle aus Italien;

b) In den Rezessionsjahren 1967 - 68 eine massenhafte Abwanderung;

c) Eine fast vertikale Steigerung der Immigrationsquote nach dieser Rezession vor allem aus der Türkei und Jugoslavien.

Die Pfeile in Abb. 5 bezeichnen die jeweiligen Anwerbungsverträge: 1960 mit Spanien und Griechenland, 1961 mit der Türkei, 1963 mit Marokko, 1965 mit Tunesien, 1964 mit Portugal, 1968 mit Jugoslawien (cf. Nikolinakos 1973,36).

2. GASTARBEITER ALS RESEVEARMEE

Wenn aus einer eher strukturellen Sicht die Gastarbeiter "Retter des Systems" sind, sind sie auf der kunjunkturellen Seite ein wichtiger "Systemstabilisator", sofern sie eine "Reservearmee" und ein "rotierendes" Material bleiben. Dieser Widerspruch stellt die Hauptschwierigkeit der Gastarbeiter dar: einerseits suchen diese Menschen, emigriert aus Not, nach Brot, nach einem gesicherten Leben, nach einem "ubi consistam" für sich und die Familie, nach dem Motto "ubi bene, ibi patria", andererseits wird dieser Integrationsdrang auch gesetzlich (Deutschland, kein Einwanderungsland!) verfolgt, da er den Interessen der Wirtschaft zuwiderläuft.

In bezug auf die Integration fällt auf, daß die Eingliederung von 12 Mio. Heimatvertriebenen und Flüchtlingen 1960 bewerkstelligt wurde, und die Integration von 2 Mio. Gastbarbeitern fast unmöglich erscheint. Ist der "Kulturabstand" etwa zwischen Einheimischen und islamischen Migranten zu groß? Gibt es Kulturinkompatibilität und "Überfremdungs"-Gefahr? Solche Faktoren sind nicht zu leugnen, aber sind sie die entscheidendsten? Waren die Heimatvertriebenen und Flüchtlingsströme ein für die Kapitalakkumulation vorgegebenes Faktum, das sich im nachhinein als Geschenk erwies, so sind die Gastarbeiter "direkt" bestellt und von vornherein als Reservearmee von der Kapitalakkumulation programmiert worden (cf. Kammerer 1977, 66 f).

Wie die Bedürfnisse im Konsumbereich nicht unabhängig von der Kapitaldynamik zu denken sind (sie werden ja teilweise manipuliert, suggeriert, kreiert!), so wird die Arbeiterstruktur im Produktionsbereich von ihr beeinflußt. Die "Re-

servearmee" (ungenützte, aber potentielle Arbeitskräfte) stellt die andere d. h. die Arbeitsseite der Kapitalakkumulationsbewegungen dar, deren Grundtrieb die Erhöhung der Produktivität durch die Vergrößerung des "konstanten" Kapitals (Arbeitsmittel) und Verkleinerung des "variablen" Kapitals ist. Marx erklärt diesen Zusammenhang mit der Kategorie "organische Zusammensetzung des Kapitals"[2]. Diese Vermehrung der Reservearmee (i. allg. Arbeitslose, Frauen, Jugendliche, Landarbeiter, Arbeitsimmigranten...) verschafft in der Hochkonjunktur genug Arbeitskräfte, so daß Lohnerhöhungen wegen Arbeitsunterangebot vermieden werden, während in der Rezession eine verschärfte Konkurrenz "lohndrückende Funktion" erfüllt. Nach Baratta wird die fundamentale Bedeutung des Reservearmee-Mechanismus nicht genug beachtet, der quasi allein das deutsche "Wirtschaftswunder" als "Wundergleichzeitigkeit" von höherer Arbeitslosenquote und Arbeitskräfteimmigration erklären könnte (cf. Baratta 143 f.).

> "Kapitalvermehrung bedeutet Proletariatsvermehrung, die wiederum aus Absorption von einer großen Reservearmee besteht." (Ebd. 143).

So war das große Problem des westdeutschen Kapitalismus gegen Ende der 50er Jahre die Rettung und Erhaltung der Reservearmee durch die südeuropäische Immigration. Hier auf dieser wirtschaftspolitischen Ebene wurde also die Nicht-Integration dekretiert, insofern die Immigranten als Reservearmee de facto als "rotierender" Faktor direkt bestellt wurden.

Aus der Abb. 6 kann man eine enge Korrelation zwischen der Entwicklung der Arbeitslosenzahlen (Kolumne: disoccupati) und der Ausländerzahlen (Kolumne: stranieri) ablesen: ab den 60er Jahren verdrängt die Reservequelle "Gastarbeiter" die "Arbeitslosen".

Die auf der Abb. 6 aufgebaute Abb. 7 ist leichter zu lesen, insofern die Expansions- bzw. Kontraktionsphasen der Kapitalakkumulation in engerer Korrelation zu den entsprechen-

den Attraktions- bzw. Expulsionsphasen der verschiedenen Reservequellen (fonti del mercato del lavoro) stehen (cf. Kammerer 1976, 62-71):

a) Die Flüchtlingsreserve (immigrazione "profughi") spielt Anfang der 60er Jahre kaum noch eine Rolle.

b) Die Reservequelle "disoccupazione interna" (einheimische Arbeitslosigkeit) verliert an Bedeutung in der Zeit von 1958 - 73, besonders gegenüber der Gastarbeiterquelle (s. die absoluten Werte in Abb. 6).

c) Gastarbeiterbeschäftigung (immigrazione lavoratori stranierí): bis 1960 ist sie eine Quelle unter anderen; zwischen 1962 - 67 ist sie praktisch die einzige Arbeitsmarktquelle; 1967 massenhafte Expulsion, 1969 - 73 massenhafte Attraktion, 1973 - 75 wieder Expulsion. Über die "menschlichen" Kosten dieser für die Profitmaximierung "positiven" Bewegungen:

> "...der im höchsten Grad dieser 'Mobilität' ausgesetzte Emigrant ist oft sein ganzes Leben lang in dieser Abwechslung von Hin- und Rückfahrten ohne Ankommen eingespannt." (Kammerer 1976, 67).

d) Die Spalte (movimento naturale... tasso die attività) faßt komplizierte Phänomene wie natürliche Alterung, gesetzliche Beschäftigungsbeschränkungen, Beschäftigungsgrad etc. zusammen. Wenn man den Verlauf dieser Arbeitsmarktquelle mit der der Gastarbeiter vergleicht, sieht man die Kompensationsfunktion der Gastarbeiter nicht nur direkt-additional, sondern auch indirekt, da die Gastarbeiterbevölkerung mit ihrer höheren Geburtenrate und jugendlichen Struktur eine demographische Bereicherung darstellt.

> "...eine absolute Notwendigkeit der Immigration nicht nur für die Wirtschaft, sondern auch für die deutsche Gesellschaft. Der Unterschied besteht darin, daß das Kapital ohne den Gastarbeiterzufluß massiver und gewaltiger die Jugendlichen, die Alten, die Frauen hätte mobilisieren müssen und dazu in einem schnelleren Prozeß die noch heute 'unabhängigen' Schichten wie die der Bauern, Handwerker, Handelsleute etc. hätte proletarisieren müssen" (Ebd. 70).[3]

Noch ein Blick auf die enorme Pufferfunktion der Gastar-

beiterbeschäftigung im Krisenjahr 1967 in bezug auf die Konjunkturindikatoren (Abb. 8 und 9), Investitionen (Abb. 10), die Bauinvestitionen (Abb. 11) und Exporte (Abb. 12). Schon die rein äußerlichen Differenzen sind indikativ (Abb. 8):

- 1,0 BSP (1,5 Differenz)
- 2,4 Industrieproduktion (4,2 d Diff.)
- 3,2 alle Beschäftigten (3,3 Diff.)
- 6,4 Industriebeschäftigte (5,7 Diff.)
- 18,5 Gastarbeiter (29,7 Diff.)

3. GASTARBEITER ALS LÜCKENBÜSSER

Es ist bekannt, daß die Gastarbeiter die von den Einheimischen nicht gemochten und geschätzten Arbeiten erledigen, aber Genaueres kennt man dazu kaum. Die Vorstellung, die Deutschen könnten mit gutem Willen die Ärmel hochkrempeln und diese Jobs zurückerobern, ist gang und gäbe, aber geht es so einfach in der Realität? Nach dieser Meldung aus "Der Spiegel" (10.5.1982, S. 156 - 159) sollen Massenfestnahmen illegaler Einwanderer Jobs für arbeitslose Amerikaner schaffen. Doch die US-Bürger wollen die schlechtbezahlte Arbeit nicht. Die "patriotische" Reagan-Politik divergiert diesbezüglich zu weit von der realen Wirtschaftsstruktur:

> "Über 2000 Flüchtlinge aus Haiti sitzen in amerikanischen Gefängnissen und Internierungslagern... einige warten seit einem Jahr auf gerichtliche Anhörung. Sie sind, sagt Mervyn Dymally, demokratischer Kongreßabgeordneter aus Kalifornien, Opfer einer 'rassistischen Einwanderungspolitik', der 'jede menschliche Komponente' fehlt" (S. 158).
>
> "Im Fischereibetrieb St. George Fishery im kalifornischen Santa Rosa bewarben sich gar nur 27 Amerikaner um die 63 durch die Verhaftung von Illegalen offenen Stellen, und seine Arbeit wollte überhaupt niemand antreten. So kehrten denn die meisten der festgenommenen Illegalen, die... wieder auf freien Fuß gesetzt wurden, schnell an ihre alten Arbeitsplätze zurück." (S. 159)

Nach Abb. 13 geht eine "partiale Substitution" der Einheimischen durch die Gastarbeiter in Bereichen wie Textil, Keramik, Stahlwerke und Gummi- und Asbest-Industrie von-

statten. Die Abb. 14 liefert einen Überblick über die Gastarbeiterbeschäftigung nach Wirtschaftsbereichen in absoluten und Prozentzahlen. Sie dominiert in der Landwirtschaft, Bergbau, Automobil- und Textilindustrie, Bau- und Hotelwesen. Doch diese allgemeinen Angaben sagen nicht alles über die örtlichen oder betrieblichen Verhältnisse im einzelnen: in manchen Fließbandfabriken wie Opel in Rüsselsheim, Daimler-Benz etc. erreichen die Gastarbeiter Anteile zwischen 60 % und 80 % der ganzen Belegschaft (cf. Kammerer 1976, 87).
In der Rezessionsperiode 1967/68 war die ausländische Arbeitslosigkeit mehr als doppelt so hoch wie die der gesamten Arbeiterschaft (11 % vs. 5,2 %). Aber in den späteren Rezessionen 1973 und 1976/76 wiederholt sich diese Differenz nicht mehr, d. h. die Gastarbeiterbeschäftigung gewinnt an Stabilität (s. Abb. 16). Wird sie auch in Zukunft so strukturell bleiben?

2.1.1. VERSUCH EINER PROGNOSE

In der Abb. 17 habe ich aus verschiedenen Quellen[4] eine Synopse über die Arbeitsmigration in Europa und spezifischer in der BRD erstellt, wobei es für mich interessant war, die geschichtliche Kontinuität (Deutschland ist ein Einwanderungsland! Siehe dazu auch Abb. 18) und die Korrelation zwischen Kapital- und Arbeitsseite hervorzuheben: Elemente, die für einen Prognosenversuch wichtig sind.
Wird die Arbeitsmigration weiter bestehen oder durch eine immer restriktivere "Gastarbeiterpolicy" fast verschwinden? Die Gastarbeiternachfrage als Erweiterung der Reservearmee ist grundsätzlich konjunkturabhängig (s. 2.1.). Schnell hat sich jedoch auch die strukturstabile Seite gezeigt. Aber wenn die Krise sich weiter verschärft? Dann wird die Lage der Gastarbeiter noch unstabiler auch deswegen, weil bei manchen typischen Gastarbeiterbeschäftigungen (Müllabfuhr,

Straßenreinigung, Straßenbau) in Rezessionszeiten am meisten eingespart wird (Rist 76). Aber besonders infolge von Umbruch-Phänomenen auf der Kapitalseite ist mindestens die Gastarbeiterexplosion der 50er, 60er, 70er Jahre vorbei:

a) Die Nachkriegs-Rekonstruktionszeit ist vorbei.

b) Die Anwerbung von Arbeitskräften wird immer mehr vom Kapitalexport verdrängt (cf. Sivanandan).

c) Eine massive Umstrukturierung (Roboter, Computer etc.) ist im Gange, so daß viele Gastarbeiter, die in Fließbandfabriken überproportional vertreten sind, "frei"-gesetzt werden müssen.

Trotzdem wird ein "Rest" an Gastarbeitern überstehen, solange Mechanismen wie Reservearmee, Subproletariat am Werk bleiben und solange das Reich-Arm-Gefälle unter den Ländern bleibt. Es ist interessant zu merken, daß in Europa die illegale Immigration zunimmt, gerade in der Zeit, da die Gastarbeiterpolitik restriktiver wird. Es scheint eine Art Regulativ ("equivalente funzionale", Kammerer) eingesetzt zu haben.[5]

Das Prinzip "Deutschland kein Einwanderungsland" war und ist keine ausschließlich Prärogative der BRD, sondern ist mehr oder weniger konsequente Ausländerpolitik aller west- und nordeuropäischen Länder. Immigrationsländer im traditionellen Sinne sind nur die USA und Australien geblieben, obwohl die Selektionsmaßnahmen auch dort zunehmen. In allen europäischen Ländern ist ein Immigrationsstop in diesen Jahren verhängt worden, und infolge der Wirtschaftskrise (Stagnation, Arbeitslosigkeit) ist die Xenophobie überall am Werk.[6] Die Emigrationsländer haben aufgehört, eine emigrationsfreundliche Politik zu betreiben, auch weil sie mit den Remigrationsproblemen stark konfrontiert sind. Aber sonst wächst sehr zögernd das Bewußtsein über die Negativität der Emigration auch bei den linken Parteien, so daß eine massive, politische Aufklärungsarbeit erforderlich ist (cf. Cinanni 1979, 194-210).

Mit der Verschärfung der Weltwirtschaftskrise scheint auch

die Verschlechterung des Migrantenlebens und überhaupt des Nord-Süd-Gefälles einherzugehen.

> "Die Zukunftsvoraussage ist weder für die in den Norden eingewanderten Arbeiter noch für die Länder des Südens sehr optimistisch. Diese Arbeiter werden im Norden weiterhin als soziale Unterschicht existieren, sie werden von den einheimischen Arbeitern nicht akzeptiert und für Arbeiten benutzt, die andere ablehnen. Weiterhin werden sie während ihres Aufenthaltes in den Gastländern keine oder nur wenig Sicherheit und keine Möglichkeit haben, ihre politische Vorstellung auszudrücken. Außerdem werden ihre die Beziehungen zum Gastland betreffenden Wünsche ignoriert werden, und die Bezeichnung 'Gastarbeiter' wird sie ständig an die diesem Ausdruck immanente Perversion erinnern. Es sieht so aus, als ob die gegenwärtig bestehenden asymmetrischen Beziehungen des Südens zum Norden asymmetrischer werden könnten. Die Abhängigkeiten werden sich verstärken. Das Leben an der Peripherie wird so bleiben, wie es ist. Und für die Entwicklung und Modernisierung gesteckten Ziele werden bald völlig außer Reichweite sein." (Meine Hervorhebungen) (Rist 59).

Die Remigration als Rezessionsmaßnahme steht in der Logik und auch in der Macht der Gastländer, sie ist ein typisches Asymmetriemoment, insofern sie den Betroffenen und den Emigrationsländern im Grunde aufgezwungen wird (cf. Spaich 1981, 227 f.).

2.2. GASTARBEITERPOLITIK ALS FLEXIBLER REGULIERUNGSAPPARAT ("DEUTSCHLAND KEIN EINWANDERUNGSLAND")

In den Hochkonjunkturjahren hat man zwar großzügig[7] Massen von Arbeitskräften angezogen, aber man hat dabei auf Bundes- und Länderebene durch vielerlei Gesetze und Bestimmungen an einem "Gastarbeiterpolicy"-Apparat[8] mit Akribie gearbeitet, so daß dieser Apparat einerseits großzügig Gastarbeiter passieren läßt, andererseits sie in den Krisenjahren blockieren und restringieren kann. Es funktioniert lautlos, legal und flexibel (cf. Kammerer 1976, 102-124).

> "Mit der Krise verändert sich die Lage, und die deutschen Behörden setzen graduelle und mit gewisser wirt-

schaftlicher und politischer Sensibilität die mit Weitblick in den Hochkonjunktur- und Sozialfriedenszeiten kreierten Mechanismen in Bewegung. Die Differenzierungen - oder besser gesagt die Varietät der Diskriminierungen - sind übrigens die Voraussetzungen der schnellen Anwendbarkeit und Stille der repressiven Maßnahmen. Die Interventionsgradualität besteht nicht nur in der grösseren oder kleineren Rigidität der Anwendung der Gesetze, sondern auch und vor allem in der Auswahl von bestimmten Immigriertengruppen, die verschiedener Kontrollschärfe ausgesetzt sind" (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 113).

Hauptorgan des ganzen Apparats ist die Bundesanstalt für Arbeit, die mit den Arbeitsämtern in Verbindung ist und durch Vermittlungseinrichtungen im Ausland Gastarbeiter rekrutiert: die "Deutsche Kommission" in Verona, Athen und Madrid, die "Deutschen Verbindungsstellen" in Istanbul und Lissabon, die "Deutsche Delegation" in Belgrad, die "Deutsche Auswahlgruppe" in Tunis und Casablanca. Diese Vermittlungsstellen, die seit dem Anwerbestopp im November 1973 nicht mehr funktionieren, haben nach der Gesundheit und beruflichen Kompetenz der Arbeitskräfte ausgewählt. Nicht nur "gefertigte" (Cinanni) sondern auch ganz gesunde Arbeitskräfte kommen in die BRD.
Die Abbildungen 19-25 über die Akribie bei der Auswahl von ausländischen Arbeitskräften sind ein plastisches Moment der Reduzierung des Menschen zur Arbeitsware und der Dependenz der Emigrationsländer.

Das Ausländergesetz (AuslG) von 1965 schien liberal zu sein, aber bei näherer Betrachtung wies es Kontinuität mit der Ausländerpolizeiverordnung (APVO) von 1938 auf:

"...Das 38er Gesetz entsprach der rassistischen Ideologie des Hitler-Faschismus und dessen profitgieriger Fremdarbeiterpolitik... Doch ein gründlicher Vergleich zeigt: Das heute gültige AuslG ist in vielen Punkten mit der APVO identisch und stellt in vielen seiner Bestimmungen sogar eine Verschärfung dar. So stehen allein 30 seiner Bestimmungen im Gegensatz zum gültigen EWG-Recht; sein Gehalt setzt 7 Grundrechte der Menschen für den Ausländer außer Kraft." (Meine Hervorhebungen) (Kanein 617)[9]

Der nicht definierte Richtschnur-Begriff "Belange der Bundesrepublik"[10] und der durch den Gummi-Paragraphen breit festgelegte Ermessenspielraum der Behörden macht das AuslG zum "Ermächtigungsgesetz" "gegen" die Gastarbeiter und zum flexiblen Mechanismus für die Wirtschaftszyklen.

> "Aus den 'Kann'- bzw. 'Darf'-Bestimmungen der §§ 1 und 2 AuslG geht ein fundamentaler Grundsatz des AuslG hervor; nämlich der, daß der Ausländer auf die Erteilung oder die Verlängerung der Aufenthaltserlaubnis keinen Rechtsanspruch hat...' Der Spiegel zieht aus dieser Tatsache die Schlußfolgerung: 'Der Ausländer hat kein Recht, sondern - beispiellos für Westeuropa - bestenfalls Aussicht auf Dispens von einem Verbot (1972/39, 32). Der Ausländerrechtskommentator W. Kanein gibt offen zu: 'Die Aufenthaltserlaubnis ist nach der nunmehrigen gesetzlichen Regelung damit dicht an den Rand des Gnadenaktes gerückt. Der Ermessensrahmen der Ausländerbehörde ist denkbar weit gezogen.'" (Meine Hervorhebungen) (Katsoulis 28).

Hauptinstrument für die Manövrierung der Migrantenmasse nach Arbeitsmarktkriterien sind die vom Arbeitsamt erteilte Arbeitsserlaubnis und die vom Ausländeramt erteilte Aufenthaltserlaubnis. Die Arbeitserlaubnis sorgt für die Rotation auf geographischer und Branchenebene: wenn zu viele Arbeitskräfte auf eine Stelle kommen, werden zuerst die Gastarbeiter durch Arbeitserlaubnis-Verweigerung (die Arbeitserlaubnis beträgt für Nicht-EG-Arbeiter höchstens ein Jahr), zur Mobilität verurteilt. Die Aufenthaltserlaubnis hat das indirektere, aber fundamentalere Ziel: die ausländische Arbeitslosigkeit und -unbrauchbarkeit über die Grenze zu entfernen. Um die Aufenthaltserlaubnis zu erhalten, muß man die Arbeitserlaubnis nachweisen, aber diese setzt jene voraus. Und wenn man die Arbeitserlaubnis hat, ist man nicht automatisch zur Aufenthaltserlaubnis berechtigt. Dieses Aufenthaltserlaubnis-Arbeitserlaubnis-Jonglieren[11], wodurch die Lebenssicherheit besonders der Nicht-EG-Gastarbeiter aufs Spiel gesetzt wird, hat dem deutschen Staat eine Menge Geld an Arbeitslosigkeitsentschädigung bzw. -beihilfe erspart.

Nach 12 Arbeitsmonaten haben auch die Nicht-EG-Gastarbeiter

das Recht zur Arbeitslosenentschädigung. Dann funktioniert der "Betrug" (Kammerer 1976, 118) so: entweder wird die Aufenthaltserlaubnis nicht erneuert mit dem automatischen Verlust an Arbeitslosengeld, oder bei einem unattraktiven Arbeitsangebot (z. B. von der Industrie zu Bergwerken) repatriieren viele lieber. Ca. 55 % der Gastarbeiter verlieren mit der Arbeitsentlassung auch die Möglichkeit, den Arbeitsplatz zu wählen.

> "...Solche Maßnahmen sind bis jetzt noch selten, aber eklatante Fälle sind nunmehr passiert... Das Arbeitsamt in Kassel hat 300 bei VW eingestellten türkischen Arbeitern die Arbeitserlaubnisverlängerung verweigert, obwohl das Unternehmen (wenigstens offiziell) erklärte, Arbeitsentlassungen wären nicht nötig. Diese Türken hatten schon 4 Jahre und 9 Monate Aufenthalt in der BRD hinter sich, bald wäre für sie die 'Aufenthaltsberechtigung" gereift. Aber die verweigerte Verlängerung hat dieses 'Risiko' für den Arbeitsmarkt vermieden." (Ebd. 118).

Die Gastarbeiter hätten aufgrund des Art. 5 Abs. 1 GG "das Recht, ihre Meinung in Wort, Schrift und Bild frei zu äußern und zu verbreiten..." und laut § 1 Abs. 1 des Versammlungsgesetzes das Recht, "öffentliche Versammlungen und Aufzüge zu veranstalten und an solchen Veranstaltungen teilzunehmen" und somit die Möglichkeit, sich gegen das arbeitsmarktbedingte Jonglieren von Arbeitserlaubnis und Aufenthaltserlaubnis zu wehren. Wenn solche politischen Rechte[12] vom § 6 (Politische Betätigung) AuslG nicht außer Kraft gesetzt wären.

> "Die politische Betätigung im Rahmen dieser formal zugestandenen Rechte kann jedoch bei Ausländern vermittels der 'Gummiparagraphen' des AuslG nicht nur jederzeit und unvorhersehbar eingeschränkt werden; nach diesem Gesetz kann mißliebigen gesellschaftspolitisch engagierten Ausändern sogar ein 'politischer Maulkorb' umgehängt und eine Ausweisungsverfügung in die Hand gedrückt werden." (Katsoulis 102).

Die "flexible"[13], vielseitige Unterteilung nach den Gastarbeitern (s. Abb. 26) kann ihre Lage nach dem alten "divide et impera" nur noch verschlechtern. Von der Ambilvalenz der EG-Zugehörigkeit informiert Cinanni (1975, 95 f):

"In Wahrheit sollten mit der 'Freizügigkeit' und mit der Vereinigung des Arbeitsmarktes zwei Ziele erreicht werden - und diese wurden erreicht: den Fehlbetrag an Arbeitskräften in den entwickelten Ländern aufzufüllen und gleichzeitig eine Lohnsteigerung zu verhindern, die ohne zusätzliche ausländische Arbeiter unausweichlich gewesen wäre. Die in den Römischen Verträgen festgelegte Freizügigkeit der Arbeitskräfte innerhalb der Gemeinschaft bedeutet in Wirklichkeit nur die Freizügigkeit in eine Richtung, nämlich aus Italien in andere Länder. In Wirklichkeit ist sie eine verlogene Formel, die den kostenlosen Import der im Überfluß vorhandenen italienischen Arbeitskräfte in die anderen Länder der Gemeinschaft verschleiert. Dieser Export schafft billig die Voraussetzungen der weiteren ökonomischen Expansion dieser Länder, und er verschärft gleichzeitig - auf italienischer wie europäischer Ebene - das traditionelle Gefälle zwischen Immigrations- und Emigrationsgebieten, was zur industriellen Konzentration in den einen und zum ökonomischen und politischen Verfall in den anderen Gebieten führt.
Das vorgebliche Ziel der 'harmonischen Entwicklung der wirtschaftlichen Aktivität innerhalb der Gemeinschaft' konnte so auch nicht erreicht werden und hat sich als illusorisch erwiesen. Durch die Konzentrierung von Arbeitskräften sind die Reichen in der Tat reicher geworden, während die armen Gebiete durch den Verlust an Arbeitskräften immer ärmer werden. Dieses Fazit können wir aus den ersten 10 Jahren des Gemeinsamen Marktes ziehen."

2.3. DAS NATIONALE DILEMMA DER DEUTSCHEN GEWERKSCHAFT

Es folgen zwei Texte von Marx über die "irische Frage":

"Ich habe lange geglaubt, es sei möglich, das irische Regime durch English Working Class ascendancy zu stürzen. Ich habe stets diese Ansicht in der 'New York Tribune' vertreten. Tieferes Studium hat mich nun vom Gegenteil überzeugt. Die englische working class wird nie etwas ausrichten: before it has got rid of Ireland. Der Hebel muß in Irland angelegt werden. Dadurch ist die irische question so wichtig für die soziale Bewegung überhaupt." (MEW 32, 414 f., Brief an Engels vom 29.11.1869).

"Der gewöhnliche englische Arbeiter haßt den irischen Arbeiter als einen Konkurrenten, welcher den Standard of life herabdrückt. Er fühlt sich ihm gegenüber als Glied der herrschenden Nation und macht sich eben deswegen zum Werkzeug seiner Aristokratie und Kapitalisten

> gegen Irland, befestigt damit deren Herrschaft über sich selbst. Er hegt religiöse, soziale und nationale Vorurteile gegen ihn. Er verhält sich ungefähr zu ihm wie die whites zu den niggers in den ehemaligen Sklavenstaaten der amerikanischen Union. Der Irländer pays him back with interest in his own money. Er sieht zugleich in dem englischen Arbeiter den Mitschuldigen und das stupide Werkzeug der englischen Herrschaft in Irland.
> Dieser Antagonismus wird künstlich wachgehalten und gesteigert durch die Presse, die Kanzel, die Witzblätter, kurz, alle den herrschenden Klassen zu Gebote stehenden Mittel. Dieser Antagonismus ist das Geheimnis der Ohnmacht der englischen Arbeiterklasse, trotz ihrer Organisation. Er ist das Geheimnis der Machterhaltung der Kapitalistenklasse. Letztere ist sich dessen völlig bewußt (...) Die spezielle Aufgabe des Zentralrats in London, das Bewußtsein in der englischen Arbeiterklasse wachzurufen, daß die nationale Emanzipation Irlands für sie keine question of abstract justice or humanitarian sentiment ist, sondern the first condition of their own social emancipation." (MEW 32, 668 f.: Brief an S. Meyer und A. Vogt vom 9.4.1870)

Marx selber, nachdem er wissenschaftlich dem einen fundamentalen und objektiven Klassenwiderspruch, d. h. dem Antagonismus zwischen Kapital und Arbeit nachgegangen ist ("Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen"..."Proletarier aller Länder vereinigt euch!", s. das Manifest), wird von der Realität gezwungen, die Hartnäckigkeit eines subjektiven Antagonismus, d. h. des Nationalismus, anzuerkennen, und sogar von dessen Beseitigung als "conditio sine qua non" auszugehen.[14]
Die Arbeiterklassen und Gewerkschaften der verschiedenen Länder haben diesbezüglich fast nur Verluste verbuchen müssen, d. h. es war immer relativ leicht für die herrschenden Klassen, durch Lohnunterschiede und Privilegien, durch die Medien, durch xenophobe Kampagnen und Sündenbockmechanismus etc. die Einheimischen gegen ethnische Minderheiten auszuspielen.[15] Auf diese subjektiven Zusammenhänge und deren geschichtliche Virulenz gerade in Deutschland komme ich später zurück (S. 2.4.).

Die Widersprüche auf der objektiveren Ebene müssen auch im

Auge behalten werden, damit die Ängste und die Aversionen gegen die Gastarbeiter seitens der schwächeren Schichten verständlicher werden. Die Emigration ist sicher eine Bereicherung für die ganze Volkswirtschaft des Gastlandes: Produktions- und Produktivitätssteigerung, Erhöhung der "Reallöhne" und andere "sekundäre" Auswirkungen wie Konsilidierung der Zahlungsbilanz, des Preisverlaufes, des Sozialsystems etc. Auch in der Annahme, daß die Gastarbeiter "hochbezahlt" werden, sind sie ein großes Geschäft für das Gastland, insofern der "Soziallohn", d. h. die vom Emigrationsland für die Arbeitskräfte ausgegebenen Sozialkosten, nicht ausgeglichen wird (cf. Cinanni 1975, 211-221).
Trotzdem wirkt der Migrantenzufluß im allgemeinen wie ein Keil in der Klassen- und Lohnstruktur, d. h. verursacht negative Phänomene wie Selektion, Konkurrenz, Substitution, Lohndifferenzierung und Unterschichtung (cf. Baratta, 147-155). Die besseren und privilegierteren Arbeiterschichten werden zwar noch mehr nach oben gefördert (Leninsche "Arbeiteraristokratie")[16], aber die schwächeren Schichten werden mehr marginalisiert. Durch diese objektive Ursache ist auch die bei schwächeren und ärmeren Schichten mehr verbreitete Ausländerfeindlichkeit mitbedingt.[17]

Wie hat sich die deutsche Gewerkschaft bei solchen Widersprüchen verhalten? Die Lösung des ethnisch-nationalen Dilemmas, etwa daß die Gewerkschaft total auf der Seite der Gastarbeiter sei oder daß sie perfekte Harmonie zwischen deutschen und ausländischen Kollegen herstelle, bedeutet unter diesen Bedingungen eine unrealistische Zumutung. Man hat im allgemeinen eine Interventionen-Parallelität seitens der Gewerkschaft in puncto Gastarbeiter festgestellt. Auf der Ebene der allgemeinen Prinzipien, etwa bei den "Maireden", hat sich die Gewerkschaft wiederholt zu der Internationalität der Arbeiter, zur völligen Unterstützung der ausländischen Partner gegen jegliche Diskrimination bekannt, nach der von Lenin proklamierten, von der

Zweiten Internationalen und dem Stuttgarter Kongress 1907 bestätigten Linie. Aber auf der Ebene der realpolitischen Zwänge, am "Mitbestimmungs"-Tisch, werden verschiedene konkrete Entscheidungen jeweils von "nationalen" Interessen oder unmittelbaren Interessen der Einheimischen eher diktiert. Manchmal war die Gewerkschaft wegen ihres geprägten Antikommunismus nicht in der Lage, das Kampfpotential der Gastarbeiter zu verwerten,[18] wie z. B. beim Konflikt zwischen den türkischen Arbeitern und dem Ford-Werk in Köln 1973.

> "Obwohl es stimmt, daß sie (sc. Gewerkschaften) sich zum Schutz der einheimischen Arbeiter in bezug auf Löhne für die Gleichstellung der ausländischen mit den einheimischen Arbeitern eingesetzt haben, so haben sie doch in anderer Hinsicht ein System der Diskriminierung gegen ausländische Arbeiter akzeptiert. Gegenwärtig beschränken sie ihre Betätigung auf Protesterklärungen, aber sie unternehmen nichts, um den Ausländer gegen die Restriktionsmaßnahmen der Regierung zu schützen. Wenn man zwischen den Zeilen gewisser Aussagen zu lesen versteht... so findet man dieselbe Einstellung wie unter der arbeitenden Bevölkerung, daß nämlich die Ausländer nach Hause gehen sollten, da sie nicht mehr gebraucht werden." (Meine Hervorhebungen) (Nikolinakos zit. nach Rist 121 f.)

Sollen also die Gastarbeiter eine eigene quasi antagonistische Gewerkschaft gründen, wie Nikolinakos verlangt? Das würde nach Cinanni u. a. die Einheit der Arbeiterklasse beeinträchtigen. Außerdem scheint das nicht realistisch zu sein, insofern die deutsche Gesetzgebung (cf. 2.2.) diesen Weg versperrt hat und insofern die deutsche Gewerkschaft eine unersetzbare Arbeit zugunsten der Gastarbeiter geleistet hat und weiter leistet. In den 50er Jahren hat die deutsche Gewerkschaft erfolgreich den Anspruch der "gleichen Löhne" d. h. das Verbot einer untertariflichen Bezahlung als Klausel ihrer Zustimmung zur Immigration gestellt. Daß 1968 fast ein Drittel aller männlichen Gastarbeiter in werkseigenen Wohnheimen wohnte, wie die Bundesanstalt ermittelte, war auch eine Folge der gesellschaftlichen Arbeit. Die Informationsvermittlung - durch Trainingskurse,

Zurverfügungstellung von Zeitungen und Informationsblättern in der Muttersprache der Arbeiter, deutsche Sprachkurse, Aufnahme von Vertretern der ausländischen Kollegen in die Gewerkschaftsvorstände etc. -[19] ist ein weiteres Gebiet der Gewerkschaftsarbeit (cf. Rist 116 f.).

> "Es ist eine Tatsache, daß die Gewerkschaft... mit Ausnahme der Kirchen dennoch die wichtigste, falls nicht überhaupt die einzige Institution ist, die sich um die Belange der ausländischen Arbeiter kümmert. Es ist praktisch für ausländische Arbeiter unmöglich, andere Institutionen zu finden, die an ihrer Mitgliedschaft interessiert sind und ihre Belange vertreten würden." (Meine Hervorhebung) (Rist 126)

Die relativ starke "sindacalizzazione" (s. Abb. 27) der Gastarbeiter bestätigt eher eine realistische Betrachtungsweise. Während 16-20 % der deutschen Arbeiter Gewerkschaftsmitglieder sind, sind es bei den Türken um 27 %. Andere Gastarbeiter liegen prozentual dazwischen (cf. Rist 118). Man darf trotzdem nicht vergessen, daß die Idee einer nationaleigenen Gewerkschaft historische Realität auf deutschem Boden gewesen ist, als nämlich die polnischen Immigrierten im Ruhrgebiet am Anfang dieses Jahrhunderts eine eigene Gewerkschaft bildeten. Im kaiserlichen Deutschland waren der Nationalismus, die Intoleranz und die Diskriminierungen gegen Minderheiten so stark, und auf der anderen Seite die Unterstützung der deutschen Gewerkschaft und der deutschen katholischen Kirche so "flau", daß die Polen aus Selbstschutzgründen sämtlich eigene Vereine gründeten.[20]

2.4. ARBEITSMIGRATION ALS "KULTURELLE ARMUT"

2.4.0. VORBEMERKUNG

Tu proverai sì come sa di sale
Lo pane altrui, e com'è duro calle
Lo scendere e 'l salir per l'altrui scale.

(Dante, Paradiso XVII, 58)

Dieser bei den Italienern populäre Vers vom asylsuchenden Dante zentriert den tiefen Widerspruch der Arbeitsmigration: der Emigrant kommt endlich zu Brot, aber das Brot "schmeckt salzig", weil es das Brot der "anderen" ist. Löst der Emigrant die materielle Armut, fällt er in die kulturelle Armut, weil er, während die alte Kulturgeborgenheit nicht mehr da ist, eine neue nicht findet; die Gastgesellschaft verweigert ihm im allgemeinen die wirtschaftliche und kulturelle Integration. Oder er findet die alte Kultur reduziert, stigmatisiert, isoliert in Ghettoverhältnissen. Kulturelle Armut heißt im Grunde Ex-Zentrizität, entwurzelt von der eigenen Kultur und verdrängt von der Gastkultur.

2.4.1. KONTINUITÄT DES ALTEN ETHNOZENTRISMUS-RASSISMUS. EINIGE SONDIERUNGEN

Es ist manchmal schwierig, die Grenze zwischen einem sozusagen spontanen Ethnozentrismus und einem ideologischen Rassismus zu ziehen (cf. 4.1.)[21]. Da aber die europäische Geschichte von kolonialistischen, nationalistischen und teilweise faschistischen Erfahrungen tief geprägt ist, so daß F. Fanon von "rassistischer Struktur" der Europäer spricht (cf. 2.4.2.3.), ist es eher angebracht, eine offene Sprache anzuwenden, zumal es Tendenzen gibt, die entweder das Wort "Rassismus" tabuisieren und den Sachverhalt kosmetisieren bzw. verdrängen, oder sogar eine Art Kulturrassismus durch ein neues, salonfähiges und kulturologistisches Vokabular wachhalten.

Es folgen zwei lange Zitate, die die befremdliche Erfahrung der Ablehnung des Fremden vermitteln möchten. Zunächst die Erfahrungen eines Einheimischen, der als Kind die Antiausländer-Tradition zu spüren bekommt:

> "Im Moment - es ist im Spätsommer 1980 - scheint die Bereitschaft in der Bundesrepublik Deutschland, diese Fremden zu akzeptieren, einen neuen Tiefstand erreicht zu haben. Wieso 'neuer Tiefstand', war es schon einmal anders?...
> Die ersten Fremden, an die ich mich erinnern kann, wa-

ren Italiener. Sie kamen Mitte der 50er Jahre in unser Dorf am Rande der Schwäbischen Alb. Als 'Gastarbeiter' noch ein ungewohnter Begriff war, arbeiteten sie auf den Baustellen eines größeren Unternehmens. Für die Bevölkerung waren die 'Fremdarbeiter' ein Ärgernis und eine Störung des dörflichen Lebens. Die Kontakte zu diesen Neubürgern hielten sich in Grenzen. Nach Feierabend zogen sie sich in ihre Baracken auf dem Firmengelände oder in eine für sie notdürftig hergerichtete ehemalige Fabrik zurück.
Einer kaufte manchmal ein. Das war immer lustig, denn er konnte kein Deutsch: 'Du wollen heute abend wieder fressen Katzenfutter?' pflegte ihn der Kaufmann zu fragen. Das Gaudium war perfekt.
Wenn die jungen Sizilianer Deutschen auf der Straße begegneten, lächelten sie betreten - waren Fremdkörper in einer 'geschlossenen Gesellschaft', wo bereits Flüchtlinge, die nach 1945 aus dem Osten kamen, Schwierigkeiten hatten, Fuß zu fassen.
Allgemeinen Anstoß erregten die 'Itaker', weil sie sich die Hauptstraße als Treffpunkt in der Freizeit ausgesucht hatten. Ihr Flanieren wurde zum Spießrutenlauf durch feindselige Blicke und böse Bemerkungen. Für uns Kinder gehörte 'Spaghetti-Fresser' zum alltäglichen Wortschatz. Dabei konnte sich keiner von uns unter 'Spaghetti' etwas vorstellen; es mußte etwas sehr Schlimmes sein.
Das schwäbische Dorf wollte von seinen neuen Nachbarn nichts wissen. Es hieß, 'die mit ihren schwarzen Haaren wollen bei uns nur leichtes Geld verdienen, um dann später zu Hause in 'Bella Italia' im Überfluß zu leben.' Ich wußte von Italien nur, daß dort dauernd die Sonne scheint und daß mein reicher Großonkel Henry jedes Jahr nach Capri zur Sommerfrische fährt. Also konnte es den Italienern da nur gut gehen.
Die Gastarbeiter seien faul: wenn kein deutscher Aufpasser hinter ihnen stehe, würden sie sich vor der Arbeit drücken, wo es nur gehe, sagten die Leute. Die Arbeit der Ausländer auf den Baustellen demonstrierte zwar täglich das Gegenteil, paßte aber nicht ins Bild. Wer Bescheid wußte, der traute sich nicht zur Verteidigung. Menschlichkeit oder gar Hilfe für die Fremdlinge war in unserem ansonsten pietistisch-frommen Dorf selten.
Zu dieser gewöhnlich-alltäglichen Repression gehörte auch die herablassend-beleidigende Anrede der ausländischen Arbeiter mit 'Du'. Bei den Italienern erübrigte sich Höflichkeit. Über sie dürfte in beleidigenden Worten hergezogen werden nach dem Motto: 'Was macht der Itaker, wenn...' Die Betroffenen standen dabei und lachten - aus Höflichkeit - mit, sie verstanden nicht, um was es ging. Die angebliche sexuelle Potenz der Italiener und der ihnen unterstellte Hang zum schmie-

rigen Animalischen bot unerschöpflichen Gesprächsstoff. Blonde deutsche Jungfräulichkeit galt als besonders gefährdet und die Weiblichkeit am Ort wartete demnach nur auf deflorierende Papagallos.
Nicht nur in der Atmosphäre von Gasthausstammtischen wurde betont, das 'hemmungslose Temperament" der Italiener müsse von deutscher Seite energisch 'im Zaum' gehalten werden. Und das war nicht als Witz gemeint: Wehe dem 'Spaghetti-Fresser', der sich an ein deutsches Mädchen ranmache, dem werde dann die'Fresse poliert', tönte es, wenn sich Bürger in dieser Angelegenheit über Ausländer unterhielten. Gelegentlich wurden auch Anlässe zum 'Fresse polieren' geschaffen: vor allem durch die nachpubertäre männliche Dorfjugend, die sich durch die gleichaltrigen Italiener unerwünschter Konkurrenz ausgesetzt sahen. Einhellig bestand die Auffassung, den Italienern 'gehe das Messer schon in der Hosentasche auf'. Man kommentierte damit Pressemeldungen, die genüßlich von Messerstechereien mit Ausländern berichteten.
Zum bewegenden Ortsskandal entwickelte sich in dieser Atmosphäre die Heirat einer Deutschen mit einem Antonio. Die Beiden 'mußten' sogar heiraten. In der örtlichen Volksschule ist uns dieser 'Fall' als Lehrbeispiel moralischen Verfalls vorgeführt worden: Unser Lehrer nahm ihn zum Anlaß, seine Klasse über den verderblichen Einfluß aufzuklären, den Italiener auf unser ordentliches Gemeindewesen ausübten. Schon im Zweiten Weltkrieg sei auf diese 'Kerle' kein Verlaß gewesen, sagte er und betonte als Beispiel die nach seiner Auffassung mangelhafte Solidarität des Mussolini-Regimes mit den Machthabern des Dritten Reichs: 'typisch Italiener' fand er. Und jetzt hole man sie auch noch freiwillig ins Land, eine Schande sei das. Jeder könne doch sehen, wie sie abgerissen auf den Baustellen herumstünden und sonntags, 'weiß Gott wie herausgeputzt mit Schuhen nach der neuesten Mode die Ortschaft unsicher machten.' - Bei diesem Lehrer habe ich beispielsweise nicht gelernt, daß Fremde zu achten sind.
So lebten die italienischen Arbeiter neben uns, kehrten später in ihre Heimat zurück oder leben jetzt etwas mehr mit den Deutschen zusammen immer noch in der Bundesrepublik. Sie sind aus den Baracken in Abbruch-Häuser umgezogen, in die sie ihre Familien aus Italien nachgeholt haben.
Dabei sind die Menschen in diesem Dorf nicht ungewöhnlich fremdenfeindlich. Sie sind Ausländern so begegnet, wie ihnen überall begegnet wird: mit einer Mischung aus Unsicherheit, Überheblichkeit und Angst." (Spaich 181, 7 f.).

Und jetzt die Eindrücke eines Betroffenen, eines italienischen Gastarbeiters:

"Und sobald ich nur konnte, ging ich zum Hauptbahnhof, in die Stadt, um die aus Süden kommenden Züge zu sehen, die vertraute Luft mitschleppten. Ich genoß sie. Manchmal und besonders wenn ich Spätschicht hatte, ging ich einfach ins Dorf, machte meine Einkäufe und stellte mich anschließend vor die Post, rauchte dort eine Zigarette in Ruhe und beobachtete das Dorfleben.
Irgendwie war es unserem ähnlich. Die Frauen gingen geschäftig einher, machten Einkäufe und wechselten ein paar Worte unter sich; die Alten standen vor ihrer Tür und rauchten Zigarre. Die Kinder schrien und spielten auf den Gassen. Die Menschen schienen mir insgesamt freundlich und gelassen.
Wenn ich Frühschicht hatte oder am Wochenende in den Dorfkern kam, bemerkte ich jedoch die andere Seite des Dorfes. Sie lebten anders, ganz anders.
Die Straßen waren wie leergefegt, ihr Leben spielte sich ganz hinter den Mauern ab, wie in geheimnisvollen Höhlen versteckt, undurchdringlich und fern; jeder für sich. Und wenn sie nicht ihr Auto wuschen oder den Garten mähten oder im Feld waren, so waren sie sicherlich in ihren Stuben, vor dem Fernseher versteckt. Auch das Leben nahmen sie, so schien es mir, zu ernst, zu genau. Sie lebten doch unter sich, nur wenige nahmen uns vor der Baracke wahr. Nur wenige wechselten mit uns ein paar Worte. Ich spürte, daß sie mir nicht zugänglich wurden, daß ich für sie ein Fremdkörper war, daß sie uns solange akzeptierten, solange wir für sie arbeiteten, solange wir zu ihrem Wohlstand beitrugen, solange wir ihr Dorfleben nicht auffallend störten."
(Biondi 1982, 104 f.)

Es ist interessant zu sehen, wie sich zwei junge Leute, ein Deutscher und ein italienischer Gastarbeiter, in den damaligen, eher euphorischen Jahren (Rekonstruktion, Wirtschaftswunder, Europäismus, Völkerverständigung...) doch mit einer antiausländischen Tradition konfrontiert sehen. Die folgenden Sondierungen sollen die Konsistenz der bei der jetzigen Wirtschaftkrise nicht mehr so latenten deutschen Xenophobie ermitteln. Heute sehen manche Leute in den Türkenwitzen die Belebung der Judenwitze. Ist das übertrieben? Jedenfalls dürfen geschichtliche Parallelen, Konstanten und Tradtitionen nicht bagatellisiert werden, denn "Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden." (K. Marx MEW 8, 115).

1. SONDIERUNG: ARBEITSKLIMA

Kammerer (1980, 86-94) sieht im "europäischen" und vor allem deutschen Fordismus der Nachkriegszeit eine verschlechterte Version des "amerikanischen" Fordismus der 20er Jahre, von dem Gramsci in der 4. Frage der Analyse über den "americanismo o fordismo"[22] spricht, insofern "Entrechtungen" anstatt des "großen Aufwands an Prämien" zur Hervorbringung der psychophysischen Qualitäten des "Massenarbeiters" eingesetzt werden. Und diese sozialen Kosten werden vor allem auf die Gastarbeiter abgewälzt mit einer gewissen traditionellen Einwilligung der deutschen Arbeiter und Bevölkerung.

> "Die Fordsche Arbeitersiedlung wird durch Gastarbeiterbaracken ersetzt, regionale und sektorale Umverteilung der Arbeitskräfte wird durch die Gewährung oder Verweigerung von Aufenthalts- und Arbeitsgenehmigungen administrativ steuerbar; die erste Auslese nach Alter, Familienstand und Gesundheit erfolgt unter Mitwirkung der Gewerkschaften durch die Bundesanstalt für Arbeit; die "hohen" Löhne und Sozialleistungen, deren Attraktivität die Besetzung bestimmter Arbeitsplätze erleichtern sollte, können weitgehend eingespart werden..." (Meine Hervorhebungen, Kammerer 1980, 91 f.)

Die traditionell autoritäre Struktur der deutschen Gesellschaft, die Nachkriegsnot, der erhöhte Arbeitswille beim Wiederaufbau, die Zerstörung vieler neuer Städte, die Währungsreform... sind die "natürlichen Voraussetzungen" von verstärkten Rationalisierungs- und Disziplinarmaßnahmen vor allem bei den immigrierten Arbeitskräften.

> "Die Ära der Gastarbeiter schließt sich also lückenlos und logisch der Ära der Fremdarbeiter und der Einwanderung von Ostflüchtlingen an. Alle drei Bevölkerungsbewegungen erfüllten die Funktion, Manövriermasse zur demographischen Rationalisierung zu liefern und "Engpässe" auf dem Arbeitsmarkt, besonders auf dem Markt für unqualifizierte Arbeit, zu beseitigen." (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 91)

Und das schlägt sich im Arbeitsklima nieder:

> "...liegt es in der europäischen Tradition, diese Qualitäten zu mißachten und sie vor allem durch Zwang erzeugen zu wollen (das Konzentrationslager als reinster Ausdruck des Triumphs einer bestimmten Arbeitsmoral

über die Bedürfnisse). Wie tief solche 'Zwangsvorstellungen' in unsere politische Kultur eingedrungen sind, zeigen kleine Symptome, etwa daß deutsche Arbeiter sich eher als Zuchtmeister, denn als Kollegen der Gastarbeiter fühlen, aber auch markantere Sympthome wie die selbstverständliche Hinnahme einer bestimmten politischen Entrechtung der ausländischen Arbeitskräfte. Diese verlieren mit der Wanderung die Möglichkeit, bestimmte Grundrechte auszuüben, und fallen gleichzeitig unter eine verschärfte polizeiliche und soziale Kontrolle. Alkohol am Steuer ist beispielsweise für die deutsche Justiz ein Ausweisungsgrund...
So werden die, die im Produktionsprozess eine zentrale Stelle einnehmen, marginalisiert, konfliktunfähig und 'verwertbar' gemacht." (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 92).

Meine Baustellen- und Barackenerfahrungen bestätigen die Erfahrungen Kammerers. Nach Feierabend gab es für die Barackenbewohner eine Art "apartheid", kaum Einladungen von deutschen Arbeitskollegen; von der "Zivilbevölkerung" waren wir "in Ruhe gelassen". Die normale Barackeneinrichtung vor allem bei Mittelbauunternehmungen war primitiv bis unhygienisch.[23] Bei der Arbeit gab es zwar kollegiale Stimmung, Späße[24] unter den Gastarbeitern und Einheimischen, aber im Rahmen eines hierarchischen Verhältnisses. Deutsche Vorarbeiter, Hilfsarbeiter und manchmal sogar Lehrlinge waren gegenüber den Gastarbeiter-"Kolonnen" (nicht nur die Denkweise, sondern auch die Sprache war militär-hierarchisch) die Befehlenden.[25]

2. SONDIERUNG: KOMMENSALITÄT UND KONNUBIUM

Die durch Stigmata charaterisierte Unterschicht- und Paria-Position der Gastarbeiter tritt vor allem in den Bereichen Kommensalität und Konnubium in Erscheinung.

"Nur 12 % der von uns befragten Eltern ausländischer Kinder in deutschen Schulen hatten Verwandte, die mit einem Deutschen verheiratet waren, nur 7 % wären mit dem Konnubium einverstanden gewesen.
Nur 11 % der befragten Eltern hatten zufälligen oder regelmäßigen Kontakt zu deutschen Familien." (Schrader 26)

Die Kommensalität ist ein zentrales Element der mediterra-

nen Kulturen; Essen ist bei den Deutschen eher rationalisiert und funktional, die Südländer investieren dafür mehr Zeit, mehr Geld und geben ihm mehr Bedeutung.

> "Die Eßgewohnheiten sind ein anderer Bereich, wo die soziale Nicht-Annäherung zwischen Türken und Deutschen immer von neuem fortschreitet. Deutsche Mahlzeiten sind individuell und funktional aufgebaut... Deutsche Haushalte geben im Schnitt nur 30 % ihres laufenden Monatsbudgets für das Essen aus, bei den Franzosen sind es schon 60 %. Für die Mittelmeermenschen bleibt das Essen zentrales Tagesritual... Eine deutsche Hausfrau kauft Fleisch scheibchenweise... Freunde oder Gäste, die nicht angemeldet sind, wären undenkbar... Sie (die Türken) wollen kommunizieren, und die Krönung dabei bleibt die gemeinsame Mahlzeit mit Menschen, die ihnen sympathisch sind. Die Mahlzeit als der zentrale Akt einer Hinwendung zum anderen Menschen." (Freund 129 f.)

"Willst Du wirklich die Deutschen kennenlernen?..." sagt Rosi Wolf-Almanasreh[26] "...dann, wenn ein Südländer oder Farbiger eine deutsche Frau heiratet!" Da kommt es zu "Familienzusammenbrüchen", auch die stärksten Konventionen werden abgeschminkt und latenter Rassismus kommt zur Explosion. Daß die deutschen Männer mehr Anerkennung bei ihren "exotischen" Eroberungen haben, ist nach R. Wolf-Almanasreh auch Rassismus, nur mit anderen Vorzeichen.

> "Der Druck der Umwelt beginnt dabei fast immer in der Familie. Ausgerechnet dort, wo die Bindungen am engsten und vermeintlich am sichersten sind, reißen sie zuerst. Die Fremdenfeindlichkeit bricht bei den Eltern aus wie ein hysterischer Wahn." (In: Stern 1981, 51, S. 36)

3. SONDIERUNG: SCHULBEREICH

Das deutsche Bildungssystem ist von Selektivismus und Traditionalismus gekennzeichnet.

> "Als die Alliierte Kontrollkommission 1947 eine Reihe von Vorschriften erließ, die durch Studienberatung, Verlängerung der Schulpflicht, Lehrplanänderungen und Programmen für bessere Lehrerbildung das deutsche Bildungssystem zu vereinheitlichen suchten, haben die für die Durchführung des praktischen Unterrichts Verantwortlichen diesen in den meisten Fällen wenig oder keine Beachtung geschenkt. Man wünschte sich keine Reform, sondern einen Wiederaufbau...
> In ganz Deutschland fanden Bestrebungen statt, das

deutsche Bildungssystem nach Modellen auszurichten, die in den zwanziger Jahren oder sogar in der Zeit vor 1914 existiert hatten." (Meine Hervorhebungen) (Rist 155 f.)

Folgende Kriterien der deutschen Schule stellen eine Hürde für ärmere Schichten und a fortiori für Gastarbeiterkinder dar:

"Erstens wird das System durch das Prinzip der Selektivität charakterisiert, ein Prinzip, das die Bildung einer Elite begünstigt." (Rist 159)
"Zweitens wird das Kind von der Schule als ein leeres Gefäß angesehen, das mit einem bestimmten Quantum an Wissen gefüllt werden muß." (Ebd. 161)
"Drittens wird die hierarchische Struktur des Systems noch durch Unterschiede in der Lehrerbildung, im Gehalt und in den beruflichen Aufstiegsmöglichkeiten der Lehrer verstärkt." (Ebd. 162)

In Bayern sucht man durch das "Nationalklassen"-Modell die national-kulturelle Identität der ausländischen Kinder zu retten und zu fördern.[27] Aber bei einer näheren Beobachtung der Konzeption und der Praxis zeigt es sich, daß dieses Modell weder für die deutsche noch für die nationaleigene Schulintegration reicht. Es gehorcht dem Rotationsprinzip und ist Ausdruck eines besonders starken "in group" und "out group" Mechanismus; einfacher ausgedrückt heißt es: Bayern für die Bayern!

Das bayerische Konzept verwechselt die Auswirkung mit der Ursache; nach einer gründlichen Studie in Kanada[28] ist nicht die sprachliche, sondern die "kulturelle" Anpassung die Hauptschwierigkeit. Wenn also diese letzte gesichert ist, ist das Erlernen der Sprache relativ leicht. Die bayerische These der "unilingualen Denkstruktur" als einziger Unterrichtsmöglichkeit innerhalb eines Zeitabschnittes ist "...durch die in vielen europäischen Ländern gemachten Erfahrungen in Frage gestellt..., in denen Bilingualität, sogar Multilingualität als Ausbildungsprinzip praktiziert wird, ohne daß dabei Schwierigkeiten für eine erfolgreiche Schulausbildung der Kinder auftreten." (Rist 199)[29]

4. SONDIERUNG: WOHNEN

Die diesbezüglichen Diskriminierungen gegen Gastarbeiter und die Wucherphänomene sind inzwischen so weit öffentlich und veröffentlicht, daß ich auf eine entsprechende Dokumentation verzichten kann.[30] Die "Nix-Ausländer"-Vermerke, die immer wieder in den Wohnungsangeboten bei Zeitungen, Studentenwerkskarteien, Maklerlisten etc. vorkommen, bezeugen ein gewisses Maß an bedenklicher Selbstverständlichkeit.[31] Auch hier die Geschäftsseite:

> "Es ist sehr leicht zu entdecken, was alle diese Untersuchungen gemeinsam haben: Die ethnische und rassische Diskriminierung ist ein so wichtiger Grund für Wohnsegragation und für Qualitätsunterschiede in den zur Verfügung stehenden Unterkünften, daß das Bestehen rassischer oder ethnischer Minoritätengruppen innerhalb einer Stadt als Prima-facie-Beweis für die auf dem Wohnungsmarkt bestehenden unterschiedlichen Praktiken angesehen werden kann...
> Wenn der Wohnungsmarkt farbenblind werden und nur noch nach sozialen Klassenunterschieden diskriminieren würde, wäre dies für die Lebensbedingungen der Minoritäten eine riesige Verbesserung." (Rist 124 f.)

5. SONDIERUNG: ALLTAG

Kann man noch von Rassismus in der BRD sprechen? Es gibt inzwischen viele Berichte und Beobachtungen in diese Richtung.[32] "Ist es besser in Deutschland?" fragte ich 1971 in Neumünster (Schleswig-Holstein) zwei schwarze, amerikanische Praktikanten. Als Europäer dachte ich mir, daß der Rassismus in den USA gegen die Schwarzen das non plus ultra sei. Sie antworteten, hier sei es schlimmer, denn in den USA gäbe es wenigstens Kämpfe, Auseinandersetzungen, und man lebe noch.

> "In Südafrika ist der Rassismus brutal und offen, hier ist er vielfach verdeckt und versteckt. In Südafrika kann man ihn mit Händen greifen, hier muß man ihn erst mal fühlen... Nicht nur, daß ich im Bus als Affenmensch beschimpft werde, macht mich krank, vielmehr kränken mich all die unausgesprochenen Diskriminierungen.
> Die Bundesdeutschen leben, als wären sie von lauter Feinden umzingelt, von bösen Kommunisten, von Türken

und von Schwarzen. Die Leute sind dauernd damit beschäftigt, die Tür hinter sich abzuschliessen... Ich habe schon verschiedene Länder kennengelernt, aber in keinem hab ich so viel Haß, Härte und Bitterkeit gefunden." ("Ich kann es hier kaum noch aushalten", in: Schütt 228).

"Wir begegnen den Vorurteilen nur selten offen. Die Deutschen, scheint mir, haben aus ihrer Geschichte nicht gelernt, alle Menschen in ihrer Würde als Personen bedingungslos anzuerkennen, sondern nur, daß man heute keinen Rassismus mehr zeigen darf. Kein anderer Satz verdrängt den nur verdrängten, latenten Rassismus deutlicher als dieser oft gehörte, den ich nicht mehr ertragen kann...: 'Die sind ja auch nur Menschen.'" (Meine Hervorhebung) ("Was man alles erlebt wenn man mit einem Afrikaner verheiratet ist", in: Schütt 204).

"Ich habe Angst vor wirtschaftlichen Krisen, vor Arbeitslosigkeit, da ich fürchte, daß der latente Rassismus erneut epidemisch in Massenwahn oder extremen Terrormaßnahmen ausbrechen könnte. Und die Wut entlädt sich dann blindlings an dem, der gerade auffällt, der schutzlos ist... Sie wissen wohl, daß Ausländer hier nur geduldet sind, als Lückenbüßer, und daß wir nicht ausschließen, daß wir die Bundesrepublik verlassen, denn ich habe hier auch keine Heimat mehr." (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 210)

Solche Stimmen gehören wahrscheinlich zu den negativsten, immerhin sind sie als Erfahrungen von Betroffenen zu berücksichtigen, wie es K. Tucholsky ausdrückt: "Die Wahrheit über die Katze erfährt man von den Mäusen".

2.4.2. ERKLÄRUNGSVERSUCHE ZU DEN PSYCHOLOGISCHEN UND MATERIELLEN KOMPONENTEN DER ETHNOZENTRISCH-RASSISCHEN KONTINUITÄT

2.4.2.1. NATURALISIERUNG DER UNTERSCHIEDE

Es gibt einen "expliziten" und einen "impliziten" Rassismus (cf. Hall 525). Der explizite, faschistische und aggressive ist im allgemeinen Sache von wenigen Fanatikern. Er darf nicht verharmlost werden, da er, unter Umständen, z. B. bei akuter Wirtschaftskrise, zur breiteren Akzeptanz gelangen kann.

"Die bloße Tatsache, daß solche Dinge jetzt offen ausge-

sprochen und verteidigt werden können, genügt, um ihre öffentliche Äußerung zu legitimieren und erhöht die öffentliche Toleranzschwelle gegenüber dem Rassismus. Der Rassismus wird 'akzeptabel' und nicht allzu lange danach 'wahr'; er wird zum gesunden Menschenverstand: zu dem, was jeder weiß und allgemein gesagt wird." (Hall 525).

Aber der "implizite" Rassismus, als verbreiteteres und latenteres Potential ist eine tieferliegende und hartnäckigere Plage auch deswegen, weil dessen Ursache eher im Unbewußten liegt. Liberale und antirassistische Beteuerungen und Vorsätze können mit einem rassistischen Charakter koexistieren. Nach der Analyse von S. Hall besteht ein großer Teil der Botschaften der Medien aus dieser Zwiespältigkeit: unbewußter Rassismus neben bewußtem Antirassismus.

Wenn man die früheren Explorationsberichte der Europäer über die "Primitiven" analysiert (die übrigens unserem heutigen Bewußtseinsstand ziemlich "primitiv" erscheinen), geht man drei Elementen des ungewußten, rassistischen Verfälschens nach: a) Da ist einmal die Machtpolarisation, der Weiße kann kraft seines Technologie-Vorsprungs den Eingeborenen unterjochen; b) die "transzendentale Weise", durch die man den anderen als anderen beobachtet, von daher ist nur der andere "komisch", man kommt nicht einmal auf den Gedanken, ob man selber komisch für den anderen ist; c) die Unterschiede werden nicht historisiert, sondern "naturalisiert".

"Der Rassismus hat eine lange und bedeutsame Geschichte in der britischen Kultur. Er wurzelt in den Verhältnissen von Sklaverei, kolonialer Eroberung, ökonomischer Ausbeutung und Imperialismus, die die Beziehungen der europäischen Rassen zu den 'Eingeborenen' der kolonialisierten und ausgebeuteten Peripherie prägten... Natürliche physische Kennzeichen und Rassenmerkmale wurden zu unveränderlichen Zeichen der Minderwertigkeit. Untergeordnete ethnische Gruppen und Klassen erschienen nicht als Resultate spezifisch historischer Verhältnisse (Sklavenhandel, europäische Kolonisation, aktive Unterentwicklung der 'unterentwickelten' Gesellschaften), sondern als die gegebenen Eigenschaften einer minderwertigen Abstammung. Verhältnisse, die durch ökonomische, soziale, politische und militärische Herrschaft abgesichert waren, wurden in eine von der

> Natur zugewiesene Standesordnung transformiert und naturalisiert." (Hall 526)

Das macht die ganze Arroganz der Reichen-Kulturen gegen die Armen-Kulturen aus: Die Einheimischen sehen nicht oder kaum, daß diese armen Länder einmal in der Geschichte okkupiert worden sind und weiter in der Abhängigkeit und Ausbeutung gehalten werden, sie interpretieren Elemente des Andersseins als natürliche Konstituenten eines Inferioritätsseins, einer minderwertigen Rasse, die es nicht so weit gebracht hat.

Der bei manchen Medien beliebte ethnische Witz kann die Tragik des Rassismus verbergen. Einerseits wird der Witz verharmlost, man lacht eben, und sogar die Betroffenen zeigen manchmal Selbstironie (etwa die sogenannte "Selbstironie der Juden"). Aber man lacht, weil ein tief verbreiteter Konsensus schon da ist. Eine Eisbergspitze ist der rassistische Witz.

Im Bereich der "ernsteren" Fernsehproduktion gibt es Tricks, um die Bevölkerung mit unobjektiven, ethnozentrischen Informationen abzuspeisen. Z. B. die "einengende Fragestellung": Gibt es zu viele Gastarbeiter? Die ganze Debattenenergie wird somit auf die "Zahl" abgelehnkt, wobei die unbewußte Voraussetzung unaufgeklärt bleibt, ob nämlich das Problem, das die Mehrheit mit der Minderheit zu haben glaubt, nicht vielmehr ein Problem ist, das die Minderheit mit der Mehrheit hat.[33]

2.4.2.2. GESCHICHTLICHE BILDUNG EINES "AUTORITÄREN SOZIAL-CHARAKTERS"

Das ethnozentrisch-rassistische Entstellen der Realität ist eine verfälschende Brille, und dazu eine beliebte. Ohne diese "libidinös-affektiv-inzestuösen" (Fromm) Aspekte kann man sich die irrationalen Exzesse gegen Minoritäten kaum vorstellen.[34] Die Arbeiten von Fromm haben auf folgende sozialpsychologische und historische Zusammenhänge hingewiesen:

a) Die Wurzel des libidinös-inzestuösen Hängens an der "eigenen" Gruppe und des gleichzeitigen Hasses gegen eine "andere" Gruppe ist der inzestuöse präödipale Mutterkomplex", der nach Fromm (II a, 224-239) noch stärker als der Freudsche Ödipuskomplex ist.

> "Die Übertragung der Mutterfunktion von der realen Mutter auf die Familie, die Sippe, die Nation oder Rasse hat den gleichen Vorteil, den wir bereits bei der Umwandlung des persönlichen Narzißmus in den Gruppen-Narzißmus beobachten konnten...
> Die vielen Kulte der Großen Mutter, der Kult der Jungfrau, der Kult des Nationalismus und des Patriotismus - sie alle zeugen von der Intensität dieser Verehrung." (Fromm II a, 226 f.)

b) "Escape from Freedom" (Fromm I) ist eine interessante Arbeit, insofern das sozialpsychologische Instrumentarium mit den Ereignissen der deutschen Geschichte in Zusammenhang gebracht wird. Diese "Furcht vor der Freiheit" stellt praktisch die Hauptbewegung der am meisten verbitterten und verängstigten Mittelschicht vor allem in Mitteleuropa dar: weg von der Freiheit in autoritäre Strukturen hinein. Die goldene Seite der Renaissance, d. h. die Freisetzung des "Individuums" - nicht mehr unmündiger Teil der Gruppe, sondern zentral, hedonistisch, kreativ, Maßstab aller Dinge - galt nur für wenige Privilegierte, nicht für die meisten, gerade die mittleren Schichten, die in den Anfängen des Kapitalismus (Geldwirtschaft, Konkurrenzkampf, Akkumulation) den Schutz des zusammenbrechenden Zunftsystems verloren, die also nur die negative Freiheit "von", aber nicht die positive Freiheit "für" kannten. Diese beängstigenden wirtschaftssozialen Umbrüche korrelierten mit den kulturell-religiösen Reformationsereignissen: Freiheit "von" der Kirche, aber kaum religiöse Freiheit "für", da der Mensch innerlich verdorben ist (Luther), er weiß sogar nicht, ob er "prädestiniert" ist (Calvin).[35] Die vielen von späteren Ereignissen (Kriege, Industrialisierung, Monopolkapitalismus) verursachten Probleme verstärken dieses Freiheitsdilemma, so daß diese ganze Vergangenheit sich zu einem

"autoritären Sozialcharakter" besonders beim Kleinbürgertum abgelagert hat, was im Zusammenwirken mit anderen Ursachen den Hitlerfaschismus erklärt.[36]

Die folgenden von mir unterstrichenen Passagen aus dem Buch "Escape from Freedom" verzeichnen die wichtigsten Elemente jener historisch-sozialpsychologischen Konstellation, die dem Erfolg Hitlers zugrundeliegen:

> "Während die Arbeiterschaft und das liberale und katholische Bürgertum zur Nazi-Ideologie eine negative oder resignierte Haltung einnahmen, wurde sie vom Kleinbürgertum, das sich aus Geschäftsleuten, Handwerkern und kleinen Angestellten zusammensetzt, leidenschaftlich begrüßt...
> Diese fühlten sich von der Nazi-Ideologie ungeheuer angesprochen, von ihrem Geist blinden Gehorsams gegenüber dem Führer, von Haß gegen rassische und politische Minderheiten, vom Streben nach Eroberung und Herrschaft, und von der Verherrlichung des deutschen Volkes und der 'nordischen Rasse' (Hervorhebung des Autors); und dieser Appell an ihre Emotionen gewann sie für die Sache der Nazis und machte sie zu ihren begeisterten Anhängern und Verfechtern. Die Antwort auf die Frage, weshalb die Nazi-Ideologie das Kleinbürgertum derart ansprach, ist im Gesellschafts-Charakter dieses Kleinbürgertums zu suchen... seine Vorliebe für die Starken und sein Haß auf die Schwachen, seine Kleinlichkeit, seine feindselige Haltung, seine übertriebene Sparsamkeit sowohl in bezug auf seine Gefühle wie auch in bezug auf das Geld, und ganz besonders seine asketische Einstellung... Das Kleinbürgertum verachtete und haßte die Fremden, es war neugierig und neidisch auf die eigenen Bekannten, spionierte sie aus und rationalisierte seinen Neid als moralische Entrüstung. Sein ganzes Leben gründete sich auf das Prinzip der Sparsamkeit - wirtschaftlich und psychologisch." (Fromm I, 340 f.)
> "Diese wachsende gesellschaftliche Frustation führte zu einer Projektion, die bei der Ausbreitung des Nationalsozialismus eine wichtige Rolle spielte. Der alte Mittelstand sah in seiner schlechten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage nicht so sehr das eigene Schicksal, als vielmehr das Schicksal des deutschen Volkes...
> Die meisten Deutschen empfanden den Friedensvertrag als ungerecht; aber der Mittelstand war über den Versailler Vertrag weit erbitterter, als es die Arbeiter waren. Diese hatten das alte Regime bekämpft, und der verlorene Krieg war für sie gleichbedeutend mit der Niederlage dieses Regimes...
> Diese Projektion kommt in Hitlers persönlicher Entwick-

lung deutlich zum Ausdruck. Er war ein typischer Vertreter des Kleinbürgertums, ein Niemand ohne Zukunftsaussichten, der das intensive Gefühl hatte, ein Ausgestoßener zu sein." (Ebd. 343 f.)

So faßt Horkheimer (1981, 51) den autoritären Charakter zusammen:

"Zur Erläuterung könnte ich einige der Elemente aufzählen, die den autoritären Charakter ausmachen - eine mechanische Auslieferung an konventionelle Werte; blinde Unterwerfung unter die Autorität, die mit blindem Haß auf alle Opponenten und Außenseiter einhergeht; Ablehnung introvertierten Verhaltens; streng stereotypes Denken; ein Hang zum Aberglauben; halb moralistische, halb zynische Abwertung der menschlichen Natur; Projektivität."

Manche Politiker müssen ein unterentwickeltes Geschichtsbewußtsein haben, wenn sie aus demagogischem Wahlkampf-Kalkül mit den alten antiausländischen Gefühlen spekulieren.[37]

2.4.2.3. DAS NORD-SÜD-GEFÄLLE DES ETHNOZENTRISMUS-RASSISMUS

Die Überlegenheitsgefühle folgen immer dem wirtschaftspolitischen Gefälle, nie umgekehrt. Wenn die Schwarzen - in einer hypothetischen Situation - reicher wären und die Weißen von ihnen ausgebeutet und unterdrückt würden, dann wäre ipso facto die weiße Haut verachtet und die Eigenschaften der Weißen wären Minderwertigkeitssymbole.[38] Dieser verständliche Zusammenhang[39] wird manchmal durch psychologistische, mit hochwissenschaftlichem Instrumentarium ausgerüstete Konstruktionen nebulös gemacht (der Freudsche Ausbau hängt nicht mehr an dem Marxschen Rohbau!), und Kategorien wie Minderwertigkeits- und Großwertigkeitskomplex verselbständigen sich zu metaphysischen Wesenheiten. Nach Mannoni (Psychologie de la colonisation. Paris 1950) sieht die "Kulturbegegnung" zwischen Madagassen und Europäern so aus: ein "natürlicher" "Autoritäts"- bzw. "Chef-Komplex der einen "addiert" sich fast harmonisch dem "angeborenen" "Abhängigkeitskomplex" der anderen. In Wirklichkeit - will

die Kritik Fanons[40] klarmachen - geht es um eine traumatische Okkupation, um politökonomische Abhängigkeit, um kulturelle "Destrukturierung". Es gibt keinen Kolonisiertenkomplex, keinen Judenkomplex als solchen, nur infolge einer strukturellen Gewalt entsteht das. "Es ist der Rassist, der den Minderwertigen schafft" (Fanon), "Der Antisemit macht den Juden (Sartre)[41].

> "Eine Insel wie Madagaskar, von heute auf morgen von den 'Pionieren der Zivilisation' überfallen, auch wenn diese Pioniere sich so gut verhielten, wie sie nur konnten, erfuhr eine Destrukturierung... Der Weiße, der auf Madagaskar landete, hat eine absolute Wende heraufbeschworen." (Fanon 1980, 64)
>
> "Mein Patient leidet an einem Minderwertigkeitskomplex ... Als Psychoanalytiker muß ich meinem Patienten helfen, sein Unbewußtes bewußt zu machen, nicht länger eine halluzinatorische Praktifizierung anzustreben, sondern auf eine Veränderung der sozialen Strukturen hinzuwirken." (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 66)

Der wahre Diskurs nach Fanon lautet: gibt es eine "rassistische Struktur", ja oder nein?

> "Ein für allemal stellen wir folgendes Prinzip auf: eine Gesellschaft ist entweder rassistisch oder nicht... Wer z. B. sagt, daß der Norden Frankreichs rassistischer ist als der Süden, daß der Rassismus das Werk von Untergebenen ist, also in keiner Weise die Eliten betrifft, daß Frankreich das am wenigsten rassistische Land der Welt ist, der gehört zu jenen Menschen, die nicht richtig nachdenken können." (Fanon 1980, 57 f)
>
> "Der koloniale Rassismus unterscheidet sich in nichts von den anderen Rassismen." (Ebd. 59)
>
> "Wir sagten vorhin, daß Südafrika eine rassistische Struktur hat. Wir gehen noch weiter und sagen, daß Europa eine rassistische Struktur hat... Frankreich ist ein rassistisches Land, denn der Mythos vom bösen Neger gehört zum Unbewußten der Gemeinschaft." (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 61)

Hat Italien auch eine "rassistische Struktur"? Darüber folgende Hinweise: a) Als Norditaliener kenne ich ab intus das ethnische Vorurteil der Norditaliener gegen die süditalienischen Immigrierten; es fehlen nur ein Ausländergesetz, Aufenthalts- und Arbeitserlaubnisprobleme und Sprachbarrieren, um eine Gastarbeitersituation wie die hiesige zu haben. b) Gramsci und andere Forscher der süditalienischen Frage (questione meridionale) sind den polit-ökonomischen,

sozialen und kulturellen Faktoren dieses Nord-Süd-Gefälles des Rassismus besonders seit der Vereinigung Italiens 1861 nachgegangen.[42] c) Aus meinen Kontakten mit der Stadt Perugia, wo die meisten ausländischen Studenten leben, erfahre ich durch mehr oder weniger gezielte Gespräche mit Italienern und Ausländern, daß in der Bevölkerung, die sonst sehr freundlich ist, ein Nord-Süd-Sympathiegefälle tief verwurzelt ist: dem europäischen Studenten begegnet man anders als dem arabischen oder afrikanischen Studenten.

Zwar findet man in Italien - leichter als im mitteleuropäischen Raum - eine kommunikativere und heitere Art, den Fremden zu begegnen, aber eine rassistische Struktur im Sinne von Fanon scheint mir da auch vorhanden zu sein.[43]

ANMERKUNGEN: 2. KAPITEL

1 Die Zustimmung der Gewerkschaft zur Ausländerbeschäftigung wurde unter der Klausel gegeben, sie solle ein "Provisorium" bleiben. Der Bundeskanzler L. Erhard selber kommt 1964, im Kontext von allgemeinen Anti-Gefühlen zur Immigration zum Vorschlag, durch Überstunden auf die Ausländerbeschäftigung zu verzichten (cf. Anagnostidis 109-111).
2 Cf. Das Kapital, MEW 23, 657-677.
3 Es sei hier aber erwähnt, was in 2.3. (Gewerkschaft und Gastarbeiterfrage) ausführlicher zur Sprache kommt: der Gastarbeiterzufluß stellt neben den relevanten, gesamten (wirtschaftliche-demographische-soziologische) Vorteilen auch eine objektive Konkurrenz und Verschlechterung der Lage von schwächeren, ärmeren Arbeiterschichten dar. (Cf. G. Baratta 150-155).
4 a) Elemente wie "Kapitalinternationalisierung", "arbeitsintensive und kapitalintensive Expansion" etc. hauptsächlich aus Nikolinakos 1975;
b) politisch-ökonomische Ereignisse nach dem 2. Weltkrieg in der BRD (Währungsreform, Marshall-Plan, Rekonstruktion, Wachstum, Vergrößerung des Tertiärensektors etc.) aus Huffschmid 1978 und Kammerer 1976, 14-23;
c) Angaben über die Gastarbeiter hauptsächlich aus Kammerer (ebd. 24-28) und Rist 1980, 70.
5 Cf. Dossier europa emigrazione, Roma 7 (1982, 10) 15.
6 Cf. ebd.

7 1969-70 habe ich ungefähr 1 Jahr bei der Bauunternehmung Alfred Renner in München gearbeitet. Damals war München voll von Baustellen (U-Bahn, Olympiade-Anlagen etc.), so daß jegliche Arbeitskraft willkommen war. Wenn ich auch als EWG-Mitglied nicht über die Überprüfung in Verona mußte, aufgrund der in den "Römischen Verträgen" festgelegten "Freizügigkeit" mußte ich aber u. a. zum Gesundheitsamt in München. Übrigens fiel es mir auf, wie manche deutsche Firmen, die Gastarbeiter selber (fast alle konnten kein Wort Deutsch), ohne Dolmetscher oder jegliche Personalbegleitung, ohne die verlorene Arbeitszeit zu entlohnen, zu den Ämtern schickten, wo gestreßte und unfreundliche Atmosphäre herrschte. Die Untersuchung war sehr genau, sogar der Stuhl wurde untersucht, was nicht einmal bei meiner Militär-Untersuchung gemacht worden war.

8 Das Wort "Gastarbeiterpolitik", wie auch das Wort "Berufsverbot", hat internationalen Ruf erlangt (cf. Heckmann 1980, 115).

9 M. Müller (zit. nach Katsoulis 95):
"Daß die deutschen Beschränkungen des Ausländergesetzes eindeutig gegen die Artikel 19, 20, 23 und die Rahmenartikel 2 und 30 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UNO vom 10.12.1948 verstoßen, wird auch von Bickel (1972, 284 f.) vertreten."

10 "Die Begriffe "Belange der BRD" (§ 2, § 5 AuslG) sowie "erhebliche Belange der BRD" (§ 6, § 10, § 25 AuslG) sind verdeckte Formalbegriffe, die gegen das Bestimmtheitsgebot verstoßen und daher verfassungswidrig sind." (Katsoulis 93).

11 Es gibt auch konkrete Teufelskreisfälle:
"...Der Leiter der Ausländerbehörde antwortete: '...Der Teufelskreis entsteht vor allen Dingen dann, wenn der Ausländer zum Arbeitsamt geht, ohne einen konkreten Nachweis darüber zu haben, daß er dort und dort anfangen kann, bei einer bestimmten Firma.
Dann schickt das Arbeitsamt die Leute zu uns, zur Ausländerbehörde und sagt, ihr müßt erst diesen Vermerk rausmachen, daß sie nicht arbeiten dürfen: Wir können den Vermerk nicht rausmachen, weil wir gehalten sind, den erst rauszumachen, wenn wir dafür die Zustimmung des zuständigen Arbeitsamtes haben. Also zweifellos ein vorhandener Teufelskreis." (Meier-Braun 1980, 105 f.)
Für anderes life-Material aus der Praxis der Ausländerpolizei siehe Klee (Hg.) 235-240.

12 Cf. VersammlG vom 24.7.1953, BGBl. I, 684; § 1 des Vereinsgesetz (VereinsG) vom 5.8.1964, BGBl. I, 593; Art. 11 der Europäischen Menschenrechtskonvention (EMRK).

13 Solche Unterteilungen sind z. B. in der Schweiz "steifer" und mechanischer (cf. Kammerer 1976, 113).

14 In der "irischen Frage" nahm Marx entschieden Partei für die irischen Arbeiter gegen das "liberale" England (cf.

Amin 81 f.).

15 Nach Cinanni (1980) wäre die Allianz zwischen süd- und norditalienischen Arbeitern bei den heftigen "autunno caldo"-Kämpfen (Herbst 1969) einer der seltensten positiven Momente von dieser sonst allgemeinen negativen Geschichte gewesen. Was auf eine besonders günstige Konstellation zurückzuführen ist: die Vorarbeit von Leuten wie Gramsci, Togliatti etc., die Stärke der italienischen Linken und Arbeiterbewegung, das Kampfpotential der Immigrierten, der Mangel an großen ethnischen, politischen und kulturellen Trennungen und an Sprachbarrieren etc.

16 "...Der deutsche Arbeiter profitiert von dem wirtschaftlichen Ungleichgewicht zwischen seinem Land und den armen Ländern. 'Die englischen Arbeiter - schrieb Lenin - genießen in aller Ruhe mit sich selbst das Kolonialmonopol Englands und dessen Monopol auf dem Weltmarkt'. Und Serge Mallet bemerkt, daß 'sich sowohl für Engels als auch für Lenin diese 'Bestechung' in der ganzen Arbeiterklasse der imperialistischen Länder gut verbreiten konnte'." (Anagnostidis 126 f.).

17 Cf. die diesbezüglichen, verschiedenen Statistiken in: Der Spiegel 1982/18, 32-44 (Ausländer: "Das Volk hat es satt").

18 Die Haltung der Gewerkschaft bei diesen wichtigen Kämpfen, bei denen dem Vorurteil - die Immigrierten, diese Bauern, hätten kein Arbeiterbewußtsein! - widersprochen worden ist, wird von Kammerer (1976, 125-138) näher beobachtet.
Über die "Phantasie", "Kampfbereitschaft und Solidaritätssinn" der bäuerlichen Immigrierten cf. Cinanni (1979, 8 f.).

19 "The German unions have probably done more than those of any other country to integrate the foreign workers into the labour force, and have even taken on welfare functions going beyond normal trade unions tasks." (Castles/Kosack 130).

20 Cf. Spaich 1981, 150-161 (Polnische Selbstorganisation als Selbstschutz):
"Als besonders wirksames Mittel zur rigorosen Germanisierung der Polen setzte der Staat schließlich die Schulpolitik ein. Dazu gehörte, polnische Privatschulen - die zur Selbsthilfe gegründet wurden - auszuschalten ...
Alles, was mit Polen oder polnischer Sprache auch nur in entferntester Beziehung stand, galt als suspekt... Für die deutsche Bevölkerung wurde das Schimpfwort "Polacken" zum gebräuchlichsten Umgangston im Zusammenleben mit der polnischen Minderheit. Die Unterdrückung der Polen hatte neben innenpolitischen Gründen auch rassistisch-ideologische Ursprünge, die auf der Ebene des militanten Nationalismus zusammenfanden. Die wesentlichen Anstöße zu den zahlreichen Anti-Polen-Kampagnen gingen dabei von

der ursprünglich kleinen, aber einflußreichen Gruppe der sogenannten 'Hakatisten' aus." (Ebd. 149).
Zu den neueren Entwicklungen cf. z. B. I. Esser.

21 Cf. Lanternari 1983, 129-158; Lévi-Strauss 1972, 10.

22 Unter Amerikanismus bzw. Fordismus versteht Gramsci (Q 22, 2140-2181) ein Komplex an tiefgreifenden Umwälzungen struktureller, soziologischer, kultureller, sexueller... Natur, die von der neuen "economia programmatica") verlangt werden. Im kurzen, einer neuen massenhaften Produktion solle eine neue "demographische Komposition" und ein neuer "Massenarbeiter" (Taylorismo e meccanizzazione del lavoratore) durch staatlich-soziale Hilfe, Maßnahmen und Prämien ("höhere Löhne") entsprechen.

23 Meine Erinnerungen an den Sommer 1970, in München: Baracke neben der Baustelle, inmitten einer Stadtlandschaft in Milbertshofen; neun, zehn, elf Mann in relativ engem Raum, aufgestapelte Betten, ein Kochherd, nur eine Tür. In der Nacht hörte man Ratten unter dem Boden laufen. Wir waren froh, wenn der Gestank bei Abkühlung des Wetters nachließ, aber wenn es regnete, kam Regenwasser an zwei undichten Stellen herein. Primitives WC-Häusle und Wasserhahn (für Toilette und Kochwasser) zwischen der Baustelle und der Baracke gehörten zur üblichen Symbolik dieser Barackenarrangements. Mich beeindruckte die Selbstverständlichkeit, mit der solche primitiven Gastarbeiterbehausungen im Stadtbild akzeptiert waren.

24 Die Pidgin-Sprache spiegelte eine im Grunde oberflächliche, primitive "Pidgin"-Kommunikation wider.

25 Natürlich sind meine Erfahrungen fürs ganze Arbeitsklima in Deutschland nicht repräsentativ. Ich wurde inzwischen informiert, daß es im Metallbereich besser sei: bessere Gastarbeiterbehausungen, mehr Solidarität, mehr Arbeiterbewegungs-Bewußtsein bei den deutschen Kollegen etc. Aber im Baubereich (ich war in Süd- und Norddeutschland) ist das geschilderte Bild häufig anzutreffen.

26 Aus diesen Gründen hat R. Wolf-Almanasreh 1972 die IAF, eine Selbsthilfeorganisation für die deutschen mit Ausländern verheirateten Frauen gegründet. Cf. Stern 1981/51, 32-209.

27 Bayern und Berlin sind diesbezüglich die Extreme der föderalen Variationen: Berlin eher integrationsorientiert, Bayern anti-integrationistisch (cf. Rist 188-234).

28 Cf. M. Ashworth: Results and Issues from a National Survey of ESL Programs. Toronto, 1974. Zit. nach Rist 198.

29 Über die wahren Hintergründe (nicht also der multikulturelle Kontext als solcher) der bilingualen Unzulänglichkeit ("semibilinguismo") etwa der italienischen Gastarbeiterkinder cf. die Studie von Gazerro.
Cf. auch G. Corcagnani: Per una scuola superiore di lingua italiana in Germania. In: dossier-europa-emigrazione (1983, 7-8) 3-10. Die Arbeit des ISIS (Istituto Sco-

lastico Italiano Scalabrini) in Köln versucht die strukturellen Mängel der Emigration zu beheben.

30 Für diesbezügliche Statistiken cf. Rist 124-151.

31 "Siehst Du?" zeigte ein Student den Vermerk "kein Ausländer" einem anderen Studenten. Und dieser ganz spontan: "Warum nicht?" Diese Szene 'genoß' ich im Studentenwerk Stuttgart. Es war ein kleiner "flash" bei meinen verschiedenen teilweise depremierenden Wohnungssuche-Erfahrungen, obwohl ich als Student und Akademiker besser plaziert bin als viele Gastarbeiter.

32 Cf. diesbezüglich z. B. Meinhard (Hg.) 1982; Schütt 1981, Habbe (Hg.) 1983; Fanon 1980 und 1981; Biondi 1980 und 1981; Ackermann (Hg.) 1982; Italiaander (Hg.) 1983; Pazarkaya 1983; Staeck/Karst (Hg.) 1982; Budzinski (Hg.) 1983; Hoffmann/Even 1984.

33 Cf. Schütt 31-53; Harms (Hg.) 1984. Darin sind Analysen und Dokumentationsmaterial enthalten, etwa über aus der deutschen Kolonialzeit stammenden "Legendarien", die noch heute die Kinder- und Jugendliteratur und die Werbung inspirieren.

34 Die antisemitischen Ausbrüche haben Intellektuellenkollektive (Frankfurter Schule; American Jewish Committee; Jewisch Labor Committee etc.) zu großangelegten, inhaltlich und methodologisch klassischen Studien bewegt: in den 30er Jahren "Studien über die Autorität und Familie", in den 40er Jahren das fünfbändige Werk "Studies in Prejudice", dessen relevanter Teil "The Authoritarian Personality" (Adorno) ist (cf. Jay 175).

35 Ebd. 254-277: Die Freiheit im Zeitalter der Reformation.

36 Ebd. 338-356: Psychologie des Nazismus.

37 Z. B. dieser Wahlspruch des CDU-Abgeordneten J. Todenhöfer (in: Südwest-Presse, vom 11.2.1983). Großer Titel: "Ich kämpfe für eine bessere Gastarbeiterpolitik." Und klein geschrieben:
"Die SPD...fordert das kommunale Wahlrecht für Gastarbeiter. Dagegen kämpfe ich...
Auch ich kann, obwohl ich persönlich viele Freunde unter den Türken und anderen Gastarbeitern habe, nicht wünschen, daß eines Tages ein Türke bei uns Gemeinderat oder Oberbürgermeister von Tübingen oder Hechingen werden kann. Damit Sie nicht mißverstehen: Wir dürfen und wollen nicht vergessen, was wir unseren Gastarbeitern verdanken...
Wir lassen uns auch nicht einreden, unsere Bevölkerung sei 'ausländerfeindlich'. Aber..." (Meine Hervorhebung). Die Ambivalenz des Titels (Ich kämpfe "für" eine bessere Gastarbeiterpolitik) folgt im Text eine Mischung von Demagogie und Höflichkeitsfloskeln mit dem bekannten "Aber" (Ich habe nichts gegen die Ausländer, aber...).

38 Wenn die Bedingungen einfach umgedreht werden, geht es relativ schnell mit der psychologischen Umwertung, wie das berühmte, verfilmte Experiment (The Eye of the Storm) der englischen Lehrerin Jane Elliot zeigte: es

genügte nur, daß ein Minderwertigkeitssymbol, das Halsband (the collar), einmal von den dunkeläugigen, einmal von den blauäugigen Kindern für kürzere Zeit getragen wird, um ein und dasselbe rassistische Gefälle zu induzieren.

39 Ein sizilianischer Gastarbeiter sagte mir: "Ja, ja die Süditaliener sind höflich, gastfreundlich... weil sie ärmer sind!"

40 Cf. Fanon 1980, 56-70 (Der angebliche Abhängigkeitskomplex des Kolonisierten).

41 Sartre zit. nach Fanon 1980, 62.

42 Cf. Grasci QM 19, 2021-2023.
Cf. auch Colajanni; und andere "meridionalisti" in: Caizzi (Hg.).

43 Gramsci (Q 6, 710 f.) schrieb damals, vor Auschwitz, leider kurz: "Esiste un 'razzismo' in Italia? Molti tentativi sono stati fatti, ma tutti di carattere letterario e astratto. Da questo punto di vista L'Italia si differenzia dalla Germania, quantunque tra i due paesi ci siano alcune somiglianze estrinseche interessanti... Il tedesco sente più la razza che l'italiano..."

3. AUSLÄNDERSEELSORGE IN DER B.R.DEUTSCHLAND AUS BIBLISCH-PROPHETISCHER UND SOZIOLGISCHER SICHT

3.0. VORBEMERKUNG

Ziel dieses Kapitels ist weder eine komplette Darstellung des biblischen Prophetentums noch eine soziologisch regelrechte Ermittlung der Ausländerseelsorge hier in der BRD, sondern der Versuch ihrer gegenseitigen Beleuchtung (hermeneutischer Zirkel). Da das "gesellschaftliche Sein" schwerwiegender als das "Bewußtsein" ist (cf. Marx, MEW 13, 9), wird Gramscis Kategorie des "intellettuale organico", gleichsam als säkularisierte Wiedergabe der Prophetenfigur herangezogen (cf. 3.3.3), um jene organischen Verbindungen zwischen Ideen und Taten, Theorie und Praxis, Programmen und Emotionen, Traditionen und Utopien, Einzelnen und Gruppen, Charismatikern und ihren Anhängern, die im geschichtlichen Geschehen notwendig sind, besser zu erfassen. "Archetypen... sind gleichzeitig Bilder und Emotionen" (Jung 96).[1] Wenn der Ausländerseelsorger mit den ausländischen Arbeitern mitfühlt und authentische Brüderlichkeit proklamiert (das ist offensichtlich nicht kraft seiner intellektuellen Aneignung biblischer Inhalte), ist etwas Globales, Tiefgreifendes im Spiel, nämlich die Wiederbelebung des Prophetenarchetyps (cf. 3.1.): Ein Mensch tut im Namen einer höheren Instanz etwas, was den Autoritäten des Establishments oder dem allgemeinen Konformismus oft unbequem ist. In diesem Sinne hat der Archetyp Analogie mit den Kategorien der Option im Sinne der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der Utopie im Sinne von Bloch, insofern er die Realisierung einer emotionalen Parteinahme für Unterprivilegierte (man denke an Moses, Amos, Jesus) ist, und insofern in ihm die uralte Faszination auch finalen Wert hat. "Zukunft in der Vergangenheit" (Bloch)[2] könnte

man von der Archetyp-Utopie sagen.
Die Akzentsetzung auf Affekt und Emotionalität, wie es der Archetyp verlangt, hilft uns, das Paradoxon zu klären: Es wurde von vielen Seiten anerkannt, daß die deutschen Kirchen zusammen mit den Gewerkschaften eine Anwaltsfunktion ausüben. Gegen die restriktive Ausländerpolitik, besonders der Krisenjahre 1980-85, haben sich manchmal nur kirchliche Gremien mit dem Hinweis auf die Menschenrechte gestemmt (z. B. Familienzusammenführung). Es ist aber fraglich, ob diese Dimension der Ausländerseelsorge (Organisation und Administration von Geldmitteln seitens der Caritas und Diakonie, offizielle Interventionen in der Ausländerpolitik usw.) so wichtig sie auch ist, ipso facto eine prophetische Ausländerseelsorge ausmacht. Unsere an schizophrenen Phänomenen reiche Zeit hat gezeigt, daß die "Sekundärtugenden" eines kleinbürgerlichen Pflichtbewußtseins und einer "Anstands"-Mentalität für das Funktionieren des Verwaltungsapparates genügen können (cf. 3.3.2.). Insofern jedoch die Existenz der Gastarbeiter hauptsächlich von ethnischen Vorurteilen und ethnozentrischen Einstellungen betroffen ist, ist die Ausländerseelsorge gerade da hauptsächlich in ihrer prophetischen Konsistenz herausgefordert.

3.1. BIBLISCHES PROPHETENTUM ALS ARCHETYP DER AUSLÄNDERSEELSORGE

3.1.1. GESCHICHTLICHE EINRAHMUNG DES VOREXILISCHEN SCHRIFTPROPHETENTUMS AUS ETHNO-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

Da das alttestamentliche Prophetentum ein komplexes Gebilde aus historischen, soziologischen, religiös-theologischen und literarischen Gesichtspunkten ist, werden hier wichtige Charakteristika hauptsächlich bei den sogenannten klassischen Propheten d. h. den Schriftpropheten zwischen dem

8. und 6. Jh. (Amos, Hosea, Protojesaja, Micha, Jeremia, Zephania, Habakuk, Nahum) untersucht, weil hier das meiste Material zu finden ist, und nicht aufgrund einer Wertpriorität.

Aus ethno-anthropologischen Untersuchungen (vgl. Wilson; Lanternari 1977) steht fest, daß prophetisch-messianische Charismatiker Krisenfiguren sind. Das alttestamentliche Prophetentum geht einher mit den großen religiösen, innen- und außenpolitischen und sozialen Spannungen Altisraels vom 11. bis dem 6. Jh. Es scheint keine Zufälligkeit zu sein, daß das Prophetentum mit dem Königtum entsteht, und in der nachexilischen Zeit, in der es keinen König mehr gibt, die Prophetie nur kurz überlebt. "Die Prophetie im engeren Sinn des Wortes bleibt auf die Zeit des Königtums begrenzt" (C. Westermann). Das Königtum vertritt die Forderungen des geschichtlichen Kursus, demgegenüber greift das Prophetentum im Grunde auf anachronistische Theokratiemodelle zurück. Letzteres liefert einerseits auch berechtigte Kritik z. B. an der Institutionalisierung von unegalitären Verhältnissen, und kreiert andererseits Utopien, die für die spätere Zeit noch Gültigkeit haben.

> "Wer übt in Israels Gesellschaft Macht aus, wessen Wort hat für Entscheidungen Gewicht, welche Mitsprache kommt einem Propheten prinzipiell zu? Ganz gleich, ob wir das Amosbuch lesen, Jeremias Unmut über den verunglückten Schuldenerlaß studieren oder die Erfolgsnotiz des Haggaibuches hernehmen - in allen Fällen stoßen wir auf drei Gruppen: König und Priester (1), die reiche Oberschicht (2) und Propheten (3)." (Lang 69)

Der relativ große Spielraum der Propheten ist u. a. zwei herrschaftssoziologischen Gegebenheiten zu verdanken: die Machtposition der Könige, besonders in Nordisrael, war keineswegs die einer absoluten Monarchie (cf. Lang 69), und das Priestertum hatte noch nicht die straffe Organisation und Kult-Zentralisierung des nachexilischen judäischen "Kirchenstaats" (Bloch) mit einer Art Religionspolizei (cf. Weber RS, III, 296-299). Dazu sei die ethno-anthropologische Bemerkung erwähnt: Das Phänomen Prophetentum gehört

vor allem zu den einfachen traditonellen Gesellschaften, in denen der religiöse Bereich Hauptort der fundamentalen Werte und der Kommunikation ist (cf. Lanternari 1977, IX). Die komplexen historischen Zusammenhänge und Zwischenfälle vor allen zwischen den Königen und Propheten kann man dank ethno-soziologischer Orientierungen (cf. Wilson 297-308) einheitlich zusammenfassen:

a) Die Destruktion von Schilo in Efraim, einem der größten israelitischen Heiligtümer, stellt einen historisch relevanten terminus a quo dar.

> "In der Mitte des 11. Jahrhunderts spitzten sich die Ereignisse zu, und es kam zwischen Israel und den Philistern zur Entscheidungsschlacht um die Vorherrschaft über Kanaan... Der Kampf endete mit einer völligen Niederlage des israelitischen Stämmebundes, und Schilo selbst wurde zerstört, wie wir durch die Ausgrabungen wissen. Dies erklärt die Tatsache, daß Schilo künftig nie mehr als israelitisches Kultheiligtum in Erscheinung trat, ja, daß Saul die Nachkommen der Priesterschaft Schilos in Nob bei Jerusalem ansiedelte (1 Sam 21, 2 ff.). Desgleichen erklären sich so auch alle späteren Anspielungen auf das Schicksal der Stadt (Jer 7, 12-14; 26, 6-9; Ps 78, 60)." (Aharoni/Avi-Yonah 58)

Nach Schilo haben die Kreise, die das Königtum aus militärischen Gründen für geeigneter halten als das traditionelle Stammbund-Richter-System, es leichter, sich durchzusetzen.

b) Die harte Konfrontation zwischen den "Saulisten" und den "Samuelisten" endet mit dem Mord an den Prieser-Leviten von Nob durch Saul (1 Sam 22, 11-19). Inzwischen hatte die Opposition am Königtum überhaupt die abgeminderte und personalistische Form der Beseitigung Sauls und Unterstützung seines Gegenspielers David angenommen.

c) Neben den vielen Gründen des erfolgreichen Davidismus (auch die grundsätzlich antiköniglich gestimmten Kreise der efraimitischen Propheten werden Respekt vor König David haben) spielt auch die integrative Politik Davids gegenüber dem nordisraelitischen Priestertum eine wichtige Rolle. Er machte nämlich neben dem Jerusalemer Zadok den vom Gemetzel in Nob entflohenen Leviten Abjatar (1 Sam 22,

20-23) zum Hohenpriester in Jerusalem.
d) Diese integrative Politik wurde von Salomo gebrochen, der Abjatar ins Exil schickte und den Zadokiten die Kontrolle des Tempels überließ (1 Kg 2, 26-27.35), und vom israelitischen König Jeroboam, der die levitische Abjatar-Gruppe aus den Tempeln im nordisraelitischen Reich auswies (1 Kg 12, 31). Kein Wunder, wenn die efraimitisch-deuteronomistischen Traditionen das ganze nordisraelistische Königtum als eine Art Erbsünde Jeroboams, der Gegenfigur Davids, ablehnen (1 Kg 12, 28-33; 13, 34; 15, 26.34; 16, 26; 17, 21; vgl. auch Rendtorff 187-189).
e) Mit diesen an die Peripherie verdrängten priesterlich-levitischen "Ephraimite support groups", die also nicht nur wegen der Tradition, sondern auch wegen ihrer politisch unglücklichen Lage in Opposition zu den Machthabern standen, sind bedeutende Schriftpropheten (auch manche judäischen Propheten wie z. B. Jeremias "organisch" verbunden. Diese Kontraste kennen nur eine Pause bei den judäischen Königen Hiskija (2 Kg 18, 3-6) und Josia (2 Kg 22, 2; 23, 25). Ethno-soziologisch gesehen kommt der politisch-sozialen Lage des Propheten eine primäre Bedeutung zu. Wenn der Prophet sich in einer machtpolitisch zentralen Lage befindet (z. B. Moses, Samuel, Nathan, Habakuk, Zephania) d. h. normalerweise zentrale (nicht nur religiöse) Funktionen ausübt und vom allgemeinen Konsensus der Gesellschaft getragen wird, dann fällt seine Prophetie eher konservativ-liberal aus und seine Ausdrucksweise ist strengerer Kontrolle ausgesetzt. Befindet er sich aber in einer peripheren Lage (z. B. Hosea, Amos, Jeremia, Micha), d. h. wird er nur von peripheren "support groups" unterstützt, fällt seine Prophetie, meistens durch provozierend extravagante "patterns of behavior" gekennzeichnet, eher revolutionär aus.[3] Soziale oder geo-politische Invarianten bringen Veränderungen in das Peripherie-Zentrum-Kontinuum (z. B. Amos, oppositionell in Samaria, integriert in Judäa, cf. Wilson 266-270). Von den zwei grundlegenden religiösen Vermittlungsmodellen

- Besetzung der Seele durch den Geist (spirit possession) oder Auswanderung der Seele (z. B. "shamanic soul migration", mystische Entzückung von Paulus in 2 Kor 12, 3 f.) - ist in der Bibel fast nur von der ersteren die Rede. Dtn 18 bringt alte elohistische und efraimistische Traditionen des Prophetierens zur "kanonischen" Form, die von drei Kriterien geregelt wird: 1. Hierarchisierung des Prophetierens nach dem mosaischen Modell (cf. elohistische Tradition in Num 12), 2. Fürsprachefunktion, 3. Erfüllungsprinzip. Das Verlassen der alten Trance-Formen, die bei den Prophetenscharen ("חֶבֶל־נְבִיאִים" in 1 Sam 10, 10; 19, 20) noch zu finden sind, und die strenge Dominanz des Wortes Jhwhs bei den efraimitischen Orakeln (1 Sam 15, 10: וַיְהִי דְבַר־ יְהוָה אֶל־אמ; 2 Sam 24, 11: וּדְבַר־יהוה הָיָה אֶל־אמ etc.) und in den efraimitischen Erzählungen (z. B. 2 Kg 9, 36: דְּבַר־יהוה הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד־אמ) geht mit der Verachtung der wilden Raserei der Baal-Propheten (1 Sam. 10, 11 f; 19, 24; 2 Kg 9, 11; Hos 9, 7; Jer 29, 26 u. ö.) einher.[4]

f) Ethnologische Erfahrungen konstatieren, daß "witchcraft accusations" (cf. Wilson 73-76) gegen geistige Vermittler die adäquateste Waffe sind. Die vielen biblischen Bezüge über wahre und falsche Propheten sind also nicht nur Ausdruck der Sorge um die theologische Orthodoxie, sondern signalisieren auch sozio-politische Antagonismen von "support groups."

> "...so a false-prophecy accusations has the same function that a witchcraft accusation does in modern societies. The accusation is an effective means of countering the claims of an opponent, but the use of this tactic normally creates irreparable rifts in the social fabric." (Wilson 249)

g) In der nachexilischen Zeit haben das Ausbleiben von großen Spannungen und die Nicht-Erfüllung der Versprechungen der Propheten, wenigstens nicht in der Form, in der sie ausgemalt waren, das Prophetentum ausgelöscht. Die apokalyptischen Kreise, die als Träger der Unzufriedenheit (time of deprivation) die prophetischen Kreise abgelöst haben, konnten sich auch deswegen behaupten, weil sie auf das

efraimitisch-deuteronomische Erfüllungskriterium durch "the world to come" (Wilson) auswichen.

3.1.2. SOZIALE HERKUNFT UND POSITION DER SCHRIFTPROPHETEN

> "In der Prophetie meldet sich nicht, wie gelegentlich gemeint wurde, die Unterschicht der Kleinbauern, Lohnarbeiter, Pächter usw. zu Wort, sondern jene grundbesitzende und oft stadtsässige Oberschicht, die ohnehin eine politische Kraft ersten Ranges darstellt. Sie findet in der Prophetie eine der Möglichkeiten, sich zu Wort zu melden." (Lang 70)

Jesaja kam aus einer vornehmen Sippe, verkehrte als Berater und Arzt eng mit dem König; Zephania war wahrscheinlich der Urenkel des Königs Hiskia; Ezechiel war ein vornehmer Priester in Jerusalem (cf. Bendix 188); Amos war zwar ein "Rinderhalter und Sykomorenzüchter" (Am 7, 14), aber arm war er nicht, außerdem war er sehr gebildet; Jeremia stammte aus einer alten Sippe von Landpriestern, er verließ "die geringen Leute" (הַדַּלִּים) seines Heimatortes, um in der Großstadt Jerusalem bei "den Vornehmen" (הַגְּדֹלִים) eine angemesse Hörerschaft zu finden (Jer 5, 4 f.); von der Stadt aus führte er Grundbesitzergeschäfte (Jes 32, 6-15).[5] Man kann von ihrer "Kulturfeindlichkeit" (Abneigung gegen einen profanen hellenistischen Genuß ästhetischer Dinge und gegen weltlich-säkularisierte Weisheit), aber nicht von ihrer "Kulturlosigkeit" (Weber RS, III, 299 f.) sprechen. Man kann die Stellung der Propheten sozialanthropologisch so zusammenfassen: Sie waren weder abhängige "Königspropheten" noch standen sie "organisch" zu den unteren Schichten, wie etwa die alten plebejischen נְבִיאִים (magische Ekstatiker, Medizinmänner, Regenzauberer etc.); als Protagonisten waren sie am nationalen, gesamtkulturellen "Zirkularitätsaustausch" (Lanternari) zwischen oberen und unteren Schichten mitbeteiligt. Wenn sie nicht zu den unteren Schichten gehörten, wie konnten sie so sensibel für die sozialen Mißstände sein? Man kann soziologisch im allgemeinen feststellen, die Betroffenheit und die Identifizierung mit

den Armen und die Option für sie sind weder ein automatisches Attribut von Leuten, die von den unteren Schichten abstammen (so wenig das Sein einer "Klasse an sich" automatisch zum Bewußtsein einer "Klasse für sich" wird, cf. Marx) noch sind sie den Leuten verbaut, die aus oberen Schichten stammen. Was in solchen Identifikationsprozessen am meisten zu wirken scheint, ist der soziale Wandel entweder nach unten - z. B. von Schichten, die von der Proletarisierung und überhaupt der Verarmung bedroht werden -, oder auch umgekehrt nach oben (cf. Theissen 40 f.). Der Wandel also im "gesellschaftlichen Sein" (Marx) hat es leichter, den Wandel im Bewußtsein zu katalysieren.

3.1.3. TRADITIONSBEWUSSTSEIN UND NEUE POLITISCHE REALITÄT

Der Kern der Schriftprophetie kann durch dieses Paradoxon erfaßt werden: sie ist so sehr traditionell, wie sie zukunftsorientiert ist. Statische Formeln (wie z. B. Progressismus oder Traditionalismus) sind ungeeignet, das Prophetentum mit seinen Hauptmotiven Heil und Unheil, Gerichts- und Hoffnungsworte, Auserwählung und Universalismus, Israel und die anderen Völker zu definieren, da sie von der dialektischen Spannung der Geschichte absehen.[6] Ob die Propheten die Tradition verwerten oder ob sie die Zukunft entwerfen, so befinden sie sich immer unter dem Druck von bedrohenden außenpolitischen Situationen, der als Katalysator der ganzen Prophetie gilt.

> "Dieses Korrespondenzverhältnis der Propheten zur Weltgeschichte ist geradezu der Schlüssel zu ihrem rechten Verständnis" (v. Rad II, 122).

Man kann im allgemeinen feststellen, die Propheten nahmen den Jhwh-Glauben und die heiligen Traditionen (Auserwählung, Bund, heiliger Krieg, Beschneidung, Tag Jhwhs, Exodus, Zion etc.) zu ernst, um eine Gegenwart unkritisch hinnehmen zu können, deren säkularisierend-modernisierender Kurs und deren "neue Ordnungen und neuer Geist" (v. Rad I, 48-69) die sakralen Traditionen nur extern und hybrid

heranzog, sogar entstellend instrumalisierte. In bezug auf die Tradition des Jhwh-Suchens "suchet mich und ihr werdet leben" (דִּרְשׁוּנִי וִחְיוּ) kritisiert Amos folgendermaßen:[7]

> "Allerdings hat Jhwh also gesprochen zum Hause Israel: 'Suchet mich, so werdet ihr leben' Aber (das heißt) nicht: suchet Bethel (auf) oder: kommt zum Gilgal oder: geht nach Beerseba hinüber! Denn für Gilgals Ort gilt: fort ins Exil! und Bethel ist einen Bettel wert." (Am 5, 4 f.)

> "Kommt nach Bethel und frevelt, zum Gilgal, (und) mehret den Frevel,..." (Am 4,4)

Es läuft also Gefahr, daß das Traditionswort "suchet Jhwh, so werdet ihr leben" zum veräußerlichten "Kirchengang" mit automatisch-magischen Erwartungen verkommt, wenn der Lebensgang keine "Umkehrung" zu Jhwh darstellt. "Ihr aber seid nicht zu mir umgekehrt (וְלֹא־שַׁבְתֶּם עָדַי), Spruch Jhwhs" - wird fünfmal wiederholt in den darauffolgenden Versen (4, 6-11).

> "Beschneidet euch für Jhwh und entfernt die Vorhaut eures Herzens." (Jer 4, 4; Analogisches in Jer 6, 10; 9, 24 f.)

> "Vertraut aber nicht auf die Lügenworte: 'Der Tempel Jhwhs (הֵיכַל יהוה), der Tempel Jhwhs, der Tempel Jhwhs ist hier.' Denn nur wenn ihr ernsthaft eure Wege und eure Werke bessert, wenn ihr wirklich untereinander recht (מִשְׁפָּט) tut, wenn ihr den Fremden, den Waisen und die Witwe (גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה) nicht bedrückt ...dann will ich mit euch wohnen an diesem Ort, in dem Lande, das ich euren Vätern geschenkt habe seit langem und für immer." (Jer 7, 4-7; in Mi 3, 12 ist auch eine Äußerung gegen das Mythos des ewigen Tempels).

Bei dieser Klärung der Traditionen konnte die Prophetie nicht umhin, ethnozentrische Symbole und Traditionen zu relativieren, in Anbetracht der externen Gefahren, aber auch wegen der degradierten Lage der Nation, die den Nutzen von im Grunde verworfenen Traditionen nicht mehr in Anspruch nehmen dürfte.

> "Höret dieses Wort, das Jhwh wider euch Israeliten geredet hat, wider das ganze Geschlecht, das ich aus dem Lande Ägypten heraufgeführt habe: 'nur euch habe ich erkannt (רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי) aus allen Geschlechtern der Erde, darum (עַל־כֵּן) suche ich an euch heim alle eure Verschuldungen." (Am 3, 1 f.)

Lapidar und ironisch wird das dialektische Umschlagen von Privilegien eingeführt: Nähe im Guten (2 berühmte Traditionen werden genannt: Heraufführung aus Ägypten und Auserwählung) bedeutet "also" (עַל־כֵּן) Nähe im Schlechten. Der "Tag Jwhws" ist nicht mehr nur die Kriegstheophanie pro Israel:

> "Wehe (הוֹי), die den Tag Jhwhs (יוֹם יהוה) herbeiwünschen! Warum liegt euch denn so am Tag Jhwhs? Er ist Finsternis und nicht Licht (הוּא־חֹשֶׁךְ וְלֹא־אוֹר)." (Am 5, 18)

Mit einem "בַּיּוֹם הַהוּא" (an diesem Tag) im Sinne von Amos schließt Jesaja (22, 12-14, eins der unversöhnlichsten Drohworte) wahrscheinlich alle seine Reden (cf. Dietrich 196).

Dank der Bemühungen der Propheten um die Bedeutung der Traditionen in einer veränderten und teilweise entfremdeten Gegenwart entstand ein durch Einfachheit, Rationalität und Innerweltlichkeit ausgezeichnetes, moralisches Denken (cf. Weber RS I, 6; III, 415): Hast du gut getan, dann wird es dir gut gehen; umgekehrt, es geht dir schlecht, weil du Schlechtes getan hast.

> "Was gut (טוֹב) ist, wurde dir gesagt, o Mensch, und was Jhwh von dir fordert: nichts als Recht (מִשְׁפָּט) und die Liebe (חֶסֶד) lieben und in Dienmut wandern mit deinem Gott." (Mi 6, 8)

> "Hört auf, Böses zu tun (חִדְלוּ הָרֵעַ). Lernet Gutes tun (לִמְדוּ הֵיטֵב), und trachtet nach Gerechtigkeit (מִשְׁפָּט)." (Jes 16 f.)

> "Suchet das Gute und nicht das Böse (דִּרְשׁוּ־טוֹב וְאַל־רָע), damit ihr am Leben bleibt... Hasset das Böse und liebet das Gute und richtet im Tor das Recht auf, vielleicht (אוּלַי) ist Jhwh gnädig dem Rest Josephs." (Am 5, 14 f.)

Die oben erwähnte Tradition des Jhwh-Suchens (Am 5, 4 "suchet Jhwh und ihr werdet leben") hatte damals dreifache Bedeutung: eine Kultstätte aufsuchen, Jhwh befragen, die Gebote halten. Dieser letzteren verleiht Amos das Primat und vereinfacht sie zugleich (cf. Rudolph).

Ein Leitmotiv der prophetischen Kritik ist das Selbstvertrauen Israels, wie es sich im Planen von außenpolitischen

Bündnissen und im Anschaffen von modernem Kriegspotential ("Rossen und Streitwagen") manifestiert. Von unserer modernen Trennung zwischen Politik und Religion her ist es für uns schwierig, die Mischung von Politischem und Theologischem in der prophetischen Sprache zu verstehen. Waren die Propheten naiv, anachronistisch, unrealistisch, indem sie sich zu sehr von traditionellen theokratischen Modellen leiten ließen, oder waren sie doch in der Lage, die historisch-politische Situation richtig einzuschätzen? Manche Äußerungen z. B. von Hosea sind wahrscheinlich auf ein nostalgisches Verhältnis zur Vergangenheit zurückzuführen, aber das scheint nicht der Fall bei Jesaja zu sein (cf. Dietrich). Sein eiserner Glaube koexistiert mit einem soliden historisch-politischen Realismus, wie es aus seinen Interventionen in den Krisenjahren 734/3, 713 und 705/1 hervorgeht. Die Worte der auf die syrisch-efraimitische Koalition 734/3 bezogenen "Denkschrift" (hauptsächlich Kap. 7-8) fordern den König Ahas zur absoluten Ruhe auf (Jes 7, 4.7: "Jhwh hat so gesprochen: Nicht wird es zustandekommen..."), bloß um Tiglatpileser, den König von Assur, nicht zum 'Schutz' zu veranlassen. Solche Hilferufe sind erfahrungsgemäß für die kleinen Staaten nur kurzfristig eine Lösung. Langfristig aber sind sie der Anfang vom Ende, da die expansionspolitische Maschinerie des mächtigen Staates nun eingeschaltet ist und auf die zwei folgenden Schritte wartet: Der Vasallenstaat wird zum Schrumpfstaat bei der ersten Rebellion, und bei der zweiten zur Provinz, nachdem seine Oberschicht deportiert worden ist (cf. Dietrich 57 f.). Jesaja mußte diese Eskalation vorahnen, als er sich gegen die Aufstände der Jahre 713 und 705/1 energisch einsetzte.

> "Da sprach Jhwh: So wie mein Knecht Jesaja drei Jahre einhergeht nackt und barfuß als ein Wahrzeichen und eine Vorbedeutung für Ägypten und Kusch, so wird der König von Assur die gefangenen Ägypter und die Verbannten von Kusch, Jünglinge und Greise, wegführen, nackt und barfuß und mit entblößtem Gesäß." (Jes 20, 3 f.)

Solche "Zeichenhandlungen" - wie die eben zitierte - sind ein hohes prophetisches Mittel, denn sie gehen so sicher in Erfüllung wie die göttlichen Worte, und dazu besitzen sie einen höheren Grad an Öffentlichkeitswirkung und Dialektik. Die folgende Zeichenhandlung, die in den Krisenjahren 705/1 zu datieren ist (cf. Dietrich 143 f.), ist wieder ein extremes Mittel, um Juda von der ständigen Hilfesucherei bei dem unzuverlässigen und schwachen Ägypten abzuhalten:

> "(Und Jhwh sprach zu mir:) Ich habe (Ägypten) genannt 'Rahab - die stillgelegte'. Nun geh hinaus und schreib es vor ihnen auf eine Tafel und ritze es in eine Urkunde ein, damit es da sei für einen späteren Tag, als Zeuge für immer." (Jes 30, 7 f.)
>
> "Sie schleppen auf Eselsbrücken ihre Güter und auf Kamelhöckern ihre Schätze - zu einem Volk, das nichts nützt, dessen Hilfe nichtig und eitel ist!" (Jes, 30, 6 f.)
>
> "Wehe denen, die hinabziehen nach Ägypten um Hilfe, die sich auf Rosse stützen; auf Streitwagen vertrauen sie ...aber nicht blicken sie auf den Heiligen Israels, und Jhwh befragen sie nicht." (Jes 31, 1)

Die Bedeutung der Außenpolitik im Jesajabuch läßt sich an diesem relevanten Phänomen ermessen: Die Prophetie ist oft Funktion der Dynamik und Komplexität der außenpolitischen Situation. Der Streit bei den Exegeten, ob manches Wort Heil oder Unheil bedeutet, "ist durch nichts anderes bewirkt als durch den Umschwung in Jesajas Botschaft von der Heils- zur Unheilsansage." (Dietrich 169; cf. auch 54 f.). Um dieser Mobilität und Autonomie der politischen Realität Rechnung zu tragen, kann Jesaja kein rigider Traditionalist sein; in der Tat fällt sein souveräner Umgang mit der Tradition auf (cf. Dietrich 217 f.). Bei aller politischen Flexibilität aber bleibt der Glaube und die theologische Sichtweise Jesajas unbeirrt: Die Geschichte rollt nach Jhwhs "Plan" (עֵצָה), seine Worte sind realer als die Realität selbst, die politischen Fehler der Menschen sind ohne weiteres ein Affront gegen Jhwh, sind "Sünde" (עָוֹן).

"Jesaja bezeichnet das Denken in militärischen Kategorien als עָוֹן 'Schuld' - wieder die Verwendung eines vermeintlich rein religiösen Begriffs in der politischen Auseinandersetzung; einmal mehr deutet die Sprache darauf hin, wie unauslöslich bei diesem Propheten Politik und Glaube verknüpft sind." (Dietrich 157)

3.1.4. ESCHATOLOGIE

Abgesehen von Amos (wenn Am 9, 8b-15 als spätere redaktionelle Hinzufügung betrachtet wird) zumindest auf der redaktionellen Ebene der Prophetenbücher[8], korrelieren die Unheilsworte dialektisch mit den Heilsworten; der Auserwählungsgedanke wenigstens für einen Rest wird nie aufgegeben, so daß die Hoffnung ein wesentlicher Zug der Prophetie ist. In Zusammenhang mit der Hoffnung steht die Eschatologie, eine bis dahin unbekannte Größe. Das geistig-religiöse Leben im allgemeinen war vergangenheitsorientiert und die Arbeit der geschichtstheologischen Schulen (Jahwist, Elohist, Priesterschrift, deuteronomistisches Geschichtswerk) bestand darin, die neueren Fakten hinter die alten "Setzungen" zu reihen (cf. v. Rad II, 108-121). Bei den Propheten ist zum ersten Mal das Neue als Neues betrachtet, die Zukunft wird zur selbständigen Größe. Es ist wichtig, zunächst das damalige Zeitempfinden kulturanthropologisch zu erfassen. Die Zeit bei den Israeliten war nicht eine vom Ereignis abstrahierte Zeit, sie war eine konkrete "gefüllte Zeit". In dieser Hinsicht sprechen die biblischen Texte von qualitativ verschiedenen Zeiten (Pred 3, 1-8): Zeit des Gebärens (Mi 5, 2); Zeit des Weintreibens (Gen 29, 7); Zeit des Feldziehens (2 Sam 11, 1); Zeit der Baumfrüchte (Ps 1, 3); Speise "zu seiner Zeit" (Ps 104, 27); "meine Zeiten stehen in deinen Händen" (Ps 31, 16). Besonders gefüllt war die Festzeit, die Zeit nämlich, die Jhwh "gemacht hat" (Ps 118, 24).

"Wenn Israel das Passa aß, in Reisekleidung, den Stab in den Händen, Schuhe an den Füßen und in der Hast des Aufbruchs (Ex 12, 11), so ist klar, daß es sich des Auszugs nicht nur erinnerte, sondern daß es in das Heils-

> geschehen des Auszugs selbst eintrat und sich dieses Geschehen ganz aktuell widerfahren ließ."
> (v. Rad II, 113 f.)[9]

Wir beziehen die Feste auf eine absolute, lineare, mathematisch-abstrakte und an und für sich verlaufende Zeit, aber in Israel war "nicht die Zeit, sondern die Feste waren absolute Gegebenheiten... von absoluter Heiligkeit" (v. Rad II, 112), bei denen auch die Ärmsten ein Hochgefühl erlebten. Es fällt hier eine Parallele auf mit den volkskatholischen Festen in Agrargesellschaften etwa Lateinamerikas und Süditaliens (cf. 5.2.1.).

> "Es ist das einzigartige Ereignis (sc. das Heiligenfest), an dem er (sc. sizilianischer Bauer) sich all das leistet, was er sich sonst versagen muß... Vielmehr stellt das Abwerfen des bedrückenden Alltäglichen und die temporäre Übernahme einer anderen Lebensform eine faktische und nicht nur eine symbolische Verwandlung dar. Es ist der Ausbruch in eine andere Welt, die Travestie in ein überhöhtes Dasein. Bei den Heiligenfesten gerät der Sizilianer in einer echten Selbststeigerung geradezu 'außer sich'." (Zimmermann 129)

Welche Stimuli brachten die Propheten dazu, das uneschatologische Stadium, bei dem die Zukunft nur ein "verlängertes Jetzt" (v. Rad II, 111) war,[10] zu überwinden? Auf der einen Seite negieren die Propheten die Gegenwart mit ihren dekadenten "Kanaaniesierungs"-Zügen derart radikal und global, daß sie in die Zukunft eine rekreierende, rettende Funktion projizieren müssen, nachdem ein großer Bruch ("Nullsituation") stattgefunden hat. Bei Deutero-Jesaja hat diese Haltung etwas archetypisches:

> "Denkt nicht an das Frühere (רִאשֹׁנוֹת) und das Alte (קַדְמֹנִיּוֹת) achtet nicht. Seht, ich schaffe Neues (חֲדָשָׁה), schon sproßt es auf. Merkt ihr es nicht?" (Jes 43, 18 f.)

> "Denn siehe, ich will einen neuen Himmel und eine neue Erde (שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאֶרֶץ חֲדָשָׁה), an das Frühere wird man nicht mehr denken, es kommt nicht mehr in den Sinn." (Jes 65, 17; Analoges in Jer 31, 31; 4, 3; Hos 10, 12; Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26).

Auf der anderen Seite zwingen die großen außenpolitischen Spannungen die Propheten eine eschatologische Lösung zu

finden: Es muß etwas passieren, Jhwh greift wieder ein, die Geschichte geht wieder von vorne los mit einem neuen Exodus und neuer Wüste (Jes 43, 16), mit einer neuen Landnahme (Hos 2, 20), einem neuen Bund (Jer 31, 31 ff.), neuem Zion (Jes 1, 26), neuem David (Jes 11, 1), mit einem neuen universalen Schalom (Mi 4, 3f.) etc. Bei der Ausmalung der Eschatologie greift jeder Prophet zu den ihm vertrautesten Traditionen des Vergangenheitsrepertoriums. Wenigstens unter diesem Aspekt ("Zukunft in der Vergangenheit" Bloch) wird die Vergangenheit nicht ganz annulliert.
Die Eschatologie der Schriftpropheten kennt noch keine apokalyptischen dualistischen Züge, wie sie im Frühjudentum und im Christentum entwickelt wird; sie ist eine diesseitige, konkrete, politische Eschatologie des "Bald" und "Hier" (v. Rad II, 124 f.). Als passionale Erwartung des Bevorstehenden ist die Eschatologie der Schriftpropheten eine gelungene exemplarische Größe, denn Eschatologie, Hoffnung und Utopie (analogische Begriffe bei Bloch), wenn sie authentisch sind, vertragen keine weitliegende Zukunft, die schlechte Unendlichkeit" (Bloch SO, 488) kann sie nur vereiteln. Über den "eschatologischen Vorbehalt", wie er von der europäischen Theologie theoretisiert wird, fragt sich der Befreiungstheologe Segundo zu Recht, ob man sterben kann für Dinge, die nur "Vorwegnahme" (Moltmann), "Analogie" (Weth), "Entwurf" (Metz) sind, nämlich für "Begriffe, die systematisch und ausdrücklich jeglichen Kausalitätsgedanken zurückweisen" (Segundo 1974, 436 f). Die wahre prophetische Eschatologie ist eine passionale Haltung zur Zukunft hin, indem sie in der bodenständigen Auseinandersetzung mit dem Soziopolitischen lebt; das meint wahrscheinlich Segundo unter "Kausalitätsgedanken".

3.1.5. DIE SOZIALETHISCHE KRITIK AM BEISPIEL DES PROPHETEN AMOS

Die sozialkritische Haltung ist ein wichtiger Zug bei den

meisten Schriftpropheten, aber es fällt bei Amos auf, daß sie monokausal erscheint (Amos spricht nirgends von den politischen Bündnissen, von "Rossen" und "Kriegswagen" als Ursache), und daß sie im Hintergrund einer ausschließlichen Unheilsprophetie steht: "das Ende ist gekommen über mein Volk Israel" (8, 2); "Siehe, die Augen des Herrn Jhwh (sind gerichtet) auf das sündig gewordene Reich: ich vertilge es" (9, 8a)[11]. Die insistente und präzise Darstellung der ungerechten und unegalitären Verhältnisse läßt erkennen, daß Amos ein anderes Gesellschaftsbild, wenn nicht mehr vor Augen, so doch in der Erinnerung lebendig hat. Ausgrabungen israelitisch-palästinischer Städte weisen beispielsweise auf sprunghafte Veränderungen der Wohnverhältnisse zwischen dem 10. und 8. Jahrhundert hin. Die Häuser des 10. Jh. v. Chr. zeigen gleiche Maße und gleiche Einrichtung, jedes Haus diente nämlich einer Familie als Wohnung, und jeder hatte die gleichen Wohnverhältnisse wie der Nachbar. Kommt man an derselben archäologischen Stelle auf die Schicht des 8. Jh. (die Zeit von Amos), so fällt der Unterschied auf: Das Viertel mit den größeren und besseren Häusern der Reichen ist vom Armenviertel getrennt (cf. De Vaux I, 122). Woraus leitet Amos genau sein Einschätzen und Vergleichen ab, aus spezifisch nomadischen Traditionen oder eher aus einer allgemeinen Bauerngesellschaft mit einem sich bildenden Stadt-Land-Antagonismus? Gegen die Interpretation, die die nomadischen Ideale mancher Propheten überbetont hat, versuchen neuere Ansätze der Bibelforschung anhand ethnologischen und geographischen Vergleichsmaterials ein anderes und strukturierteres Gesamtbild zu rekonstruieren, denn abgesehen von manchen Nomadenbezügen von Hosea und Jeremia ist die Rede mehr von Macht und Luxusleben der Könige und der städtischen Oberschicht, von ihren Bereicherungspraktiken und von der entsprechenden Ausbeutung und Abhängigkeit der Bauern. Ein Mann-ein Haus-ein Erbteil an Grund und Boden (cf. Mi 2, 2) scheint das Standardmodell zu sein, zu dessen Rettung die Schriftpropheten sich haupt-

sächlich engagieren (cf. Mi 4, 4). Das sind kurzgefaßt die Perspektiven der neueren Forschung: a) Auf der Produktionsebene darf der Antagonismus Bauer-Hirt nicht höher gespielt werden, als er in Wirklichkeit war, zumal wenn es um Kleinvieh-Hirtentum und nicht um Beduinentum geht.[12] Erst mit der Entstehung der Städte ("Herrschaft und Stadt entstehen hier im gleichen Zuge" Bobek 462) werden die egalitären Produktionsverhältnisse der antiken Bauerngesellschaften im Vorderen Orient angegriffen, und zwar in der Form eines parasitären und stationären Rentenkapitalismus, der auf eine strukturelle "Fellachisierung" der Landbevölkerung angelegt ist.[13] b) Auf der politisch-herrschaftssoziologischen Ebene scheint die Analogie der segmentären Gesellschaft,[14] wie sie von angelsächsischen sozialanthropologischen Untersuchungen bei den afrikanischen Gesellschaften elaboriert worden ist, zur Rekonstruktion der vorstaatlichen und vorstädtischen Verhältnisse Israels hermeneutisch brauchbarer als das italisch-griechische Amphyktionen-Modell (cf. z. B. N. Lohfink; Jüngling; Lang).

Nähere Aspekte der oben erwähnten Perspektiven werden nun im Zusammenhang mit der Sozialkritik von Amos gebracht. Die Stadt mit ihren Palästen kommt in der Kritik von Amos oft vor:

> "...versammelt euch auf den Bergen von Samaria und seht die großen Wirrnisse (מְהוּמֹת רַבּוֹת) in seiner Mitte und die Bedrückung (עֲשׁוּקִים) in seinem Inneren, und wie sie nicht verstehen, das Rechte zu tun... sie, die Gewalttat und Unterdrückung (חָמָס וָשֹׁד) aufhäufen in ihren Palästen." (Am 3, 9 b-10)

> "Geschworen hat der Herr Jhwh bei sich selbst: ich verabscheue den Stolz Jakobs, und seine Paläste hasse ich (וְאַרְמְנֹתָיו שָׂנֵאתִי) und gebe die Stadt (עִיר) preis samt allem, was in ihr ist" (Am 6, 8)

Das Wohnen der Reichen in der Stadt und nicht in ihren Landgütern entspricht dem Grundeigentümer- oder Kreditgebertyp (absentee landlord), der zum Unterschied zu den zwei anderen Typen Patronat und Partnerschaft profitorientierter und unpersönlicher ist (cf. Lang 57). Das Wohnen außerhalb

der Stadt in den saisonmäßigen "Winter- und Sommerhäusern" (3, 15) stellt ein Plus an Komfort und Prestige dar.
Das Luxus- und Müßigleben will repräsentiert werden etwa durch "Häuser aus gehauenen Quadersteinen" (5, 11), "Elfenbeinhäuser und Großbauten" (3, 15); die Möbel sind mit schönen Elfenbeinschnitzereien verziert (6, 4). Zur "dolce vita" gehören die Feste entweder in "ihren Gotteshäusern" (2, 8) oder in Privathäusern (6, 4 ff.) mit Wein (2, 8; 4, 1) aus "Humpen" (6, 6) mit teuerem Fleisch (5, 22; 6, 4), Parfum (6, 6), Musik und Liedern (5, 23; 6, 5). Jesaja als Städter ist noch ausführlicher (z. B. Jes 3, 16-24) in der Beschreibung der Jerusalemer feinen Gesellschaft Ende des 8. Jahrhunderts. Die Oberschichtsfrauen treiben Luxus. "Ihr Baschankühe auf dem Berg von Samaria" (4, 1) ist eigentlich keine beleidigende Anrede für sie, (cf. Rudolph 167), da die voll- und wohlgeformte Weiblichkeit damals wie heute im Vorderen Orient als Schönheitsideal empfunden wird, aber sie verhärten zusätzlich das soziale Klima, indem sie ihre Männer zu konsequenterer Bereicherung-Ausbeutung treiben ("schafft her, daß wir trinken!" 4, 1).[15] Für dieses müßige und verschwenderische Leben (conspicuous consumption of the leisure class) haben die Bauern (working class) die Kosten zu tragen. Von den drei Abgabesystemen - Patrimonial-, Pfründ- und Merkantilsystem - mit denen die Grundbesitzer von den Bauern regelmäßige Abgaben erhalten, ist das Letztere im Vorderen Orient bevorzugt. Dadurch werden die Eigentumstitel in schwer greifbare Schuldtitel verwandelt (cf. Bobek 467), und zwischen den Renten- und Schuldtiteln steht der Markt für Kreditaufnahmen und Zinsen. Aber weil die Zinsen horrend[16] sind, ist der Gang zur Dauerverschuldung und Hörigkeit (cf. Spr 22, 7) strukturell bedingt.

> "Die Kreditaufnahme geschieht meist bei stadtsässigen Reichen, die häufig zu Eigentümern des landwirtschaftlich genutzten Bodens werden. Es kommt zu einer Trennung von Grundbesitz und Arbeitskraft...
> Die Grundbesitzer sind nicht immer, aber oft und typischerweise Stadtbewohner, so daß sich neben dem Dualismus von reich und arm noch zusätzlich ein Abhängig-

keitsverhältnis zwischen Stadt und Land herausbildet." (Lang 56)

Daß die Situation stationären Charakter hat, kommt auch daher, daß die Handarbeit im vorderen Orient heute noch als entehrend gilt, und Traum der reichen Städter ist eine Tätigkeit als Großkaufmann, Pfründenbeamter oder Grundbesitzer, d. h. "arbeitsloses Einkommen" (Lang 57) und müßiges Leben in den Residenzen und Reichshauptstädten und nicht direkt die Erhöhung der Produktion, wie es beim produktiven Kapitalismus der Fall ist.

In Amos sind Bezüge über Verschuldungs-, Hörigkeits- und Versklavungsmomente zu finden (vgl. Lang 63 f.):

"... indem ihr Geringe (דַּל) um Geld kauft (לִקְנוֹת) und den Armen (אֶבְיוֹן) wegen eines Paars Sandalen (נַעֲלָיִם)." (Am 8, 6)

"... weil sie den Unschuldigen (צַדִּיק) um Geld verkaufen (מְכָרָם) und den Armen wegen eines Paars Sandalen." (Am. 2, 6).

Die solche geschäftlichen Transaktionen begleitenden נַעֲלָיִם (ein Paar Sandalen) sind eine Art Unterpfand für abgetretenes Eigentum und bekommen von daher die Bedeutung "Schuldvertrag" (cf. Rut 4, 7). Warum ist die Rede in 8, 6 von kaufen (קנה) und in 2, 6 von verkaufen (מכר)? Es handelt sich nicht um einen sprachlichen Fehler sondern die zwei Verben bezeichnen zwei bestimmte Situationen; und zwar eine Anfangssituation, in der der Arme zum Schuldner und damit zum Hörigen wird, und eine Endstation, in der der Hörige als Sklave verkauft wird. Im Kontext von 8, 6 tritt der Arme nur scheinbar als Käufer von Korn, von Saatgut etc. auf, in Wirklichkeit ist er im rentenkapitalistischen Merkantilsystem nur Objekt, er verfällt zwangsläufig in Dauerschulden und wird damit der "Gekaufte", der Hörige. Wenn er später als Sklave "verkauft" wird, was manchmal passieren kann, wird er von seiner Familie, der "grundlegendsten Sozialbeziehung" (Lang 64) entfernt, die Entfremdung ist damit komplettiert.

Die Bereicherungspraktiken sind vielseitig: Neben dem

Pacht- und Schuldzins ist auch der Kornhandel (8, 5 f., vgl. auch Spr 11, 26) eine wichtige Einnahmequelle; die Pfändung betrifft die notwendigsten Dinge wie Kleider und Decken (2, 8); Maßinstrumente werden manipuliert (8, 4). Es scheint auch das bewußte Investieren etwa in Weinbergen bekannt zu sein (5, 11; Spr 31, 16; cf. Lang 62 f.).

Den großen Ernst der Kritik von Amos kann man an der folgenden Charakteristika seiner Unheilsprophetie ermessen: a) Infolge außenpolitischer Erfolge herrscht Mitte des 8. Jahrhunderts politische Stabilisierung und wirtschaftlicher Aufschwung in den beiden Königreichen; man soll also zufrieden sein, wenigstens wer "hat" - so lautet die offizielle Ideologie. Aber nichts macht den Propheten wütender als diese auf Ungerechtigkeit basierende Sorglosigkeit und Selbstsicherheit ("Wehe den Sorglosen... und den Selbstsicheren auf Berg Samaria" 6, 1), so daß er kaum Heilsworte zu sagen hat. b) Von diesem radikalen Engagement für Änderung des Sozialverhaltens wird auch der König als Garant für Recht und Gerechtigkeit nicht verschont: "Mit dem Schwert erhebe ich mich gegen das Haus Jerobeam" (7, 9). Solche Konsequenz muß gravierende politische Komplikationen (7, 10-13) auf sich ziehen. c) Das unsoziale Verhalten bringt Amos vorzugsweise in Zusammenhang mit dem Kultleben. Dadurch, daß er im Gegensatz zu Hosea und Jeremia kein Interesse zeigt, einen baalistisch verseuchten Gottesdienst als solchen zu reformieren, fällt die ganze Perversion nur zu Lasten des unsozialen Verhaltens (cf. Rudolph 290 f.):

> "Und strecken sie sich auf verpfändeten Kleidern aus neben jedem Altar oder trinken Wein aus Eintreibungen in ihren Gotteshäusern." (2, 8)
>
> "Kommt nach Bethel und frevelt, zum Gilgal, mehret den Frevel, bringt am Morgen eure Schlachtopfer, am dritten Tag eure Zehnten.... Ihr aber seid nicht zu mir umgekehrt." (4, 4.6)
>
> "Höret dieses Wort... als Totenklage (קִינָה)" (5, 1)
>
> "Suchet mich und ihr werdet leben". Aber (das heißt) nicht: suchet Bethel oder: kommt zum Gilgal... Hasset das Böse und liebet das Gute und richtet im Tor das

Recht auf." (5, 5.15)

"Ich hasse und verwerfe eure Feste... Vielmehr ströme wie Wasser das Recht..." (5, 21.24)

3.1.6. DIE WANDERPROPHETEN DER JESUSBEWEGUNG: SOZIALE ENTWURZELUNG ALS SITZ IM LEBEN DER LOGIENQUELLE Q

Die Reaktualisierung des prophetischen Archetyps im NT bringt Aspekte zutage, die für die Absichten dieses Kapitels besonders interessant sind: der Protagonismus einer anonymen kollektiven Trägerschaft, ihr Verhältnis zu den großen Charismatikern (Jesus, Paulus, den Aposteln), das Verhältnis ihrer materiellen Lebenbedingungen zu ihrer Prophetie, ihre kollektive Kreativität und ihre kapillarische Organisation.

Es gibt eine Reihe von Logien, die nicht zur ältesten, d. h. vorösterlichen Jesustradition gehören - wie die Gleichnisse, die Seligpreisungslogien oder die Logien über die "eschatologische Umkehrung" und die Freundschaft Jesu zu den Zöllnern und Sündern (cf. L. Schottroff 29-53) - sondern zwischen 30 und 70 n. Ch. im palästinisch-judäischen Raum entstanden sind. Sie sind als Logienquelle Q[17] exegetisch identifiziert worden. Einige dieser Q-Logien sind im folgenden aufgezählt (cf. L. Schottroff 58-88):

a) Texte über die Sorglosigkeit (Mt 6, 25-33 Q "Sorgt euch nicht um euer Leben") und Furchtlosigkeit (Mt 10, 28-31 Q "Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht");

b) Die Botenlogien (Mt 9, 37 f. Q → Lk 20, 2 "Die Ernte ist groß, die Arbeiter aber wenige"); Mt 10, 16a Q → Lk 10, 3 (wie Schafe mitten unter Wölfen); Mt 10, 8-10 Q → Lk 10, 4 ("Tragt kein Geld, keinen Proviantsack... keinen Stock");

c) Feindeslogien (Mt 5, 44 f Q "Liebt eure Feinde");

d) Gerichtspredigt gegen die galiläischen Städte Chorazin und Bethsaida (Mt 11, 21-24 Q), gegen Jerusalem (Mt 23, 37-39 Q), wegen der Prophetenablehnung (Mt 23, 29-31 Q; 23, 34-36 Q);

e) Zerschneidung von Familien als apokalyptisches Zeichen (Mt 10, 34-36 Q); Zweitrangigkeit der familiären Bindungen (Mt 10, 37 Q - cf. Mt 8, 21 Q).

Wer sind die Träger solcher Logien? Es sind "nichtseßhafte Prediger eines baldigen Weltendes" (L. Schottroff 54), die größtenteils aus jüdäischen Armen, Marginalisierten, Arbeitslosen und Vagabunden bestehend, irgendwie vom Sog der Jesusbewegung angezogen worden sind. Von der exegetischen Literatur werden sie Wanderpropheten, Wanderphilosophen, wandernde Charismatiker, Wanderradikale etc. genannt. Sie sind aber nicht mit den hellenischen Wanderphilosphen und den griechischen Kynikern zu verwechseln (cf. L. Schottroff 64 f.), die, eher aus den oberen Schichten stammend, eine Alternative zum Luxusleben vertraten. Da die Q-Leute selber arm sind, brauchen sie nicht demonstrativ arm aufzutreten; ihre Alternative gehört nicht zur Gestik höherer Intellektuellenkreise, sondern bleibt hauptsächlich im Kreise der kleinen Leute. Der plebejische und klassenkampfbedingte[18] Charakter der ältesten Jesustradition wie der Q-Tradition manifestiert sich auch in der pauschalen Ablehnung der reichen Welt, deren Sorgen, Widersprüche und Umkehrmöglichkeit nicht thematisiert werden, wie es bei den Kynikern der Fall ist. Es besteht die Gefahr, daß durch Ausdrücke wie "Wanderradikale", "wanderndes Ethos", "afamiliares Ethos", "Armutsethos" der Zusammenhang Ursache - Wirkung umgedreht wird (cf. L. Schottroff 65-69): Die Q-Leute pflegen kein elitäres und auch primär kein missionarisches Wandertum, keine Wanderromantik - die übrigens viel mehr in die Salonkreise als auf den harten Boden der Realität gehört -, sondern ihr Wandern ist direkt von der wirtschaftlichen Marginalisierung gefordert.

> "Palästina gerät im 1. Jahrhundert zunehmend in ökonomische und politische Krisen. Die kleinen Leute leben in wechselnder wirtschaftlicher Bedrängnis. Es läßt sich "soziale Entwurzelung" in vielfacher Form beobachten: Emigration, Neusiedlungen, Räuberei, Widerstandkampf und eben Wanderradikalismus... Soziologisch betrachtet ist also der Wanderradikalismus eine Form von sozialer

> Entwurzelung als Folge einer Gesellschaftskrise... getragen von Gruppen am Rande einer sozialen Schicht, die vom Abstieg bedroht ist, von Außenseitern und vor allem Jugendlichen." (L. Schottroff 66)

Am Beispiel der Sorglosigkeit (Mt 6, 25-33 Q) soll dem dialektischen Umschlagen in die Utopie-Prophetie von den materiellen Bedrängnissen als kulturanthropologischem Phänomen kurz nachgegangen werden:

> "Deshalb sage ich euch: sorgt nicht für eure Seele (ψυχή), was ihr essen sollt, und nicht für euren Leib (σῶμα), was ihr anziehen sollt. Ist nicht die Seele mehr als die Ernährung und der Leib mehr als die Kleidung?
> Sehet die Vögel des Himmels, sie säen nicht, sie ernten nicht... aber Gott ernährt sie...
> Und warum sorgt ihr euch wegen der Kleidung? Betrachtet die Wiesenblumen, wie sie wachsen, Sie arbeiten nicht und spinnen nicht...
> Sorgt also nicht 'was sollen wir essen?... trinken... anziehen?'... Euer Vater weiß, daß ihr dieses alles braucht. Trachtet nach seiner Königsherrschaft, dann werdet ihr dieses alles als Dreingabe erhalten." (Mt 6, 25-33 Q, Übersetzung von L. Schottroff 60)

Die Seele/Leib-Anthropologie wirkt in diesem Kontext als "Unding" (L. Schottroff 61). Es entspricht dem Geschmack der kleinen Leute, manchmal gehobene Begriffe heranzuziehen, die aber als "Bildungstrümmer" wirken können. Es besteht zwischen den oberen und unteren Klassen nicht nur eine Kontraposition, sondern auch eine reziproke Imitation, die eine Art Kulturzirkulation (cf. 5. Kap.) ernährt.

Bei den Gesättigten, deren primäre Bedürfnisse gewöhnlich befriedigt werden, mögen die Sorglosigkeitsworte als beflügelte, poetische Worte gelten, wie aber wurden sie eigentlich damals produziert und rezepiert? Der Hunger, die Sorgen für Kleidung und ein Dach über dem Kopf waren eine alltägliche, bedrückende und nicht wegzudiskutierende Realität.

> "Er (sc. Sorgenverzicht) muß zusammen gesehen werden damit, daß die Mehrheit der Bevölkerung einen Kampf ums Existenzminimum führt, von dem die Menschen wissen, wie leicht er auch verloren wird. Nur um Nuancen unterscheidet sich die Armut der wandernden Jesusboten von der ihrer (noch) seßhaften Freunde und von dem Leben

> der Nicht-mehr-Seßhaften, Arbeitslosen und Bettler. Sie haben freiwillig den Zustand der letzten Stufe des sozialen Abstiegs herbeigeführt...
> Man sollte diesen Schritt in die Nichtseßhaftigkeit nicht 'Besitzverzicht' nennen. Er ist vielmehr der Versuch, die drückende Sorge um das Existenzminimum im Vertrauen auf Gottes Fürsorge abzuschütteln." (L. Schottroff 64)

Um sich von einer sklavischen und kleinbürgerlich verbissenen Haltung, die ein zusätzliches Elend bei der ohnehin vorhandenen Armut hinzufügt, zu befreien, tun die Wanderpropheten, "als ob"[19] es keinen Hunger, kein Morgen mehr gäbe, genau wie die Vögel unter dem Himmel. Paradoxerweise können gerade die extrem Armen die franziskanische Sorglosigkeit und "perfetta letizia" erreichen. Franziskus und manche seiner Anhänger waren zwar ursprünglich keine Armen, aber sie haben eine radikale Armutsbasis geschaffen.[20] Es scheint eine Tatsache zu sein, daß die utopische Energie und die künstliche Kreativität eher in dialektischer Verbindung mit der Armenwelt stehen. "La fame aguzza l'ingegno" sagt ein italienisches Sprichtwort. Nach dem Bluesmusikanten Leadbelly kommt deswegen der Blues von den Negern, "denn der Weiße hat keine Sorgen" (zit. nach Berendt 134).[21] Das kulturanthropologische Phänomen des Umschlagens in die Utopie oder intensives Dasein, als Beschwörung des psychologischen Elends trotz der Präsenz des materiellen Elends ist in verschiedenen Kulturkontexten nach verschiedenen Formen anzutreffen: z. B. die rettende Funktion der Magie bei ethnologisch-traditionellen Gesellschaften und auch bei volkskulturellen Gemeinschaften, die tiefgreifenden Karnevals- und Festlichkeitsgefühlen in bäuerlich-volkskatholischen Kontexten etc. (cf. 5. Kap.).

Nach J. Jeremias (1984, 211 f.) fordern die Sorglosigkeitslogien die Jünger auf, "Doppelarbeit" zu vermeiden, nämlich neben der Missionsarbeit soll keine zusätzliche Arbeit für Nahrung und Kleidung geleistet werden. Diese Interpretation scheint zu sehr vom esoterisch-missionarischen Standpunkt geleitet zu sein, und vor allem den Hunger und die wirt-

schaftliche Marginalisierung übersehen zu haben. Denn es ist ein Unterschied, ob einer berufsmäßig Missionar ist, für den andernorts schon gesorgt ist, oder ob er Missionar ist, weil er sowieso keine andere Arbeit hat.

Auch hier gilt was im alttestamentlichen Prophetentum und im allgemeinen in den ethno-anthropologischen prophetischen Bewegungen als unentbehrlich herausgefunden wird, nämlich die der Krise antwortende Eschatologie. Die Sorglosigkeitsutopie, wie andere Utopien ist auch deswegen so realitätsnah, weil "die Zeit angebrochen ist" (πεπλήρωται ὁ καιρὸς Mk 1, 15), in der es Sorgen für Nahrung, Kleidung und Wohnung bald nicht mehr gibt.[22] Welches Verhältnis bestand zwischen dem Hauptcharismatiker Jesus von Nazareth, "der ein Prophet war, mächtig in Wort und Tat" (Lk 24, 19) und den Q-Propheten? Waren diese mechanische Träger eines Über-Ichs oder selbst kreative Charismatiker? Der Einfluß Jesu ist auch aufgrund der substantialen Kontinuität nicht zu bestreiten trotz des österlichen Einschnitts in der ganzen Jesusbewegung.

> "Eine Kontinuität läßt sich auf makro- und auf mikrosoziologischer Ebene feststellen: Innerhalb der jüdisch-palästinischen Gesamtgesellschaft hat es zwischen dem Wirken Jesu (ca. 25/30 n. Ch.) und der nachösterlichen Jesusbewegungen (ca. 30-70 n. Ch.) keine grundlegenden Veränderungen gegeben. Was soziologisch gesehen 30-70 n. Ch. möglich war, war auch in den fünf Jahren vorher möglich... Unbestreitbar ist, daß es eine personale Kontinuität gegeben hat (der vorösterliche Jüngerkreis war Träger des nachösterlichen Glaubens), ferner, daß der Jüngerkreis seinen Lebensstil als Wanderprediger fortsetzte. Damit setzten sie das Wandercharismatikertum Jesu fort." (Theissen 12, A. 4)

Ethno-anthropologisch gesehen (cf. Wilson 76-83) zeigt die Jesusbewegung die Merkmale einer messianisch-millenaristischen Bewegung, die im Unterschied zu anderen 'normalen' prophetischen Bewegungen mehr vom identitätsgebundenen, vereinigenden und "planenden" Charisma (vieles hat Paulus in dieser Hinsicht beigetragen!) getragen wird und unter den Anhängern mehr Kohäsion aufzeigt. Auf der anderen Seite kann man nicht von einer Über-Ich-Beziehung der Q-Propheten

zu Jesus sprechen. Sie referieren beispielsweise die Menschensohn-Figur nicht als exklusive Prärogative Jesu (ipse dixit!).

> "'Ich war hungrig und ihr habt mir Speise gegeben. Ich war durstig und ihr habt mich getränkt. Fremd war ich ...' (Mt 25, 35 f.). Die Gefragten aber würden erstaunt antworten: Wo haben wir dir geholfen? Und sie würden die Antwort erhalten: 'Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.' Erwartet wird also gerade das selbständige Handeln. Zur Rollenerwartung des Menschensohns an seine Nachfolger gehört ein Stück 'Ich-Autonomie'." (Theissen 30 f.)

Über den Reichtum findet man in der Logienquelle eine radikalere und theologisch durchdachtere Stellungnahme als bei der ältesten Jesusbewegung (cf. L. Schottroff 72). In der Haltung der Q-propheten besteht also kein Widerspruch zwischen der verehrenden Internalisierung der ipsissima verba des erhöhten Rabbi und der freien, kreativen Handhabung seiner Worte und Einstellungen bis zu ganz neuen Formulierungen. Es ist wie bei den Volksliedern; man weiß nicht wie sie entstanden sind, man weiß nur, daß die Leute kreativ, ohne irgendwelche Urheberrecht-Hemmungen mit "ihren" Liedern umgehen (cf. Schmid 1981, 64). Aus der Perspektive der literarischen Urheberschaft - das Evangelium sei "nicht Hochliteratur, sondern Kleinliteratur, nicht individuelle Schriftstellerleistung, sondern Volksbuch, nicht Biographie, sondern Kultlegende" (Schmidt 1981, 66 f.) - kann man sich das kollektive, eher anonyme und demokratische Tragen des prophetischen Charismas bei den Q-Leuten leichter vorstellen.

Es gab zwar eine diffuse und demokratische Teilnahme an der Prophetie, aber keine undifferenzierte und unabgestufte. Nach einem "abgestuften Ethos" artikulierte sich die Organisation der Jesusbewegung, die auf einer grundlegenden Dreierkomposition aufgebaut war: Wandercharismatiker (1), Ortsgemeinden (2) und Offenbarer (3) (cf. Theissen 14-26). Für die Absichten dieser Ausführungen ist es wichtig auf die organisatorische Kapillarität hinzuweisen, als Kon-

sistenzindiz einer prophetischen Bewegung. Die "Sympatisanten" in den Ortsgemeinden waren einerseits mit ihrer materiell-wirtschaftlichen Unterstützung eine conditio sine qua non für das Funktionieren der ganzen Bewegung, und andererseits am Prophetieren mitbeteiligt, wenn auch in indirekterer Form. Manche gemäßigteren Normen, die mit den Wandernormen - wie etwa das afamiliare Ethos - nicht harmonisieren, haben ihren Sitz im Leben bei dem seßhaften Sympatisantentum.

> "Zu ihnen (sc. Tradtionen der Ortsgemeinden) gehört die synoptische Apokalypse, die zum Verlassen der Häuser in der endzeitlichen Katastrophe auffordert (Mk 13, 14 ff.). Der Text beleuchtet schlaglichtartig die Mentalität der Ortsgemeinden: Auch hier gab es eine latente Bereitschaft zum Verlassen des Wohnsitzes; auch hier rechnete man damit, bald zum heimatlosen Flüchtling zu werden." (Theissen 22)

3.1.7. REQUISITEN-ZEICHEN EINER PROPHETISCHEN AUSLÄNDER-SEELSORGE

Dem Vorausgesagten sind folgende, die prophetische Qualität der Ausländerseelsorge charakterisierende Punkte zu entnehmen:

- Nicht die einzelnen Seelsorger, sondern sie als Gruppe werden geprüft, und zwar, ob diese Gruppe bei der allgemeinen Akzeptanz des ethnischen Vorurteils und der Kulturhierarchisierung (cf. 2.4.2.3. und 4.3.1.) mit einer Mentalität der Brüderlichkeit auftritt.
- Diese Brüderlichkeitsmentalität braucht nichts Heroisches vorzuweisen, Kleines und Alltägliches ist auffällig genug. Es stellt sich aber die Frage, ob die Prophetie, die mit großen Krisenzeiten und Naheschatologie verbunden ist (cf. 3.1.1. und 3.1.4.), sich mit kleinen, normalen und alltäglichen Gesten kombinieren läßt (übrigens sind "Charisma" und "Veralltäglichung" gegenseitige Prozesse nach Weber, WuG 140-148). Man muß offensichtlich zwischen starker und schwacher Prophetie unterscheiden. Wohlgemerkt, die Redu-

zierung betrifft die Intensität, nicht die Identität. So sehr die Zeiten auch nachchristlich, uneschatologisch und spannungslos sind, darf die Ausländerseelsorge ihre zwei Identitätsgrundlagen nicht aufgeben, und zwar muß sie sich in der Tradition der christlichen Anhängerschaft (sequela Christi) verstehen und - wenn nicht in der Naherwartung - jedoch in einer langfristigen Eschatologie "bis der Herr in Herrlichkeit kommt".

- Eine Mentalität der Brüderlichkeit verdient diesen Namen nur, wenn sie gegenüber dem ethnischen Vorurteil - einer immer wieder auftauchenden und affektbeladenen "Sünde" - eine kompromißlose Haltung aufzeigt. Die Sozialkritik der Propheten Amos und Jesus ist diesbezüglich richtungsweisend. In dieser nicht unbedingt heroischen, aber kompromißlosen Haltung manifestiert sich die Option als das Ernstnehmen der Armen und Benachteiligten.

- Die prophetischen Zeichen, ein wesentliches Element in den biblischen Prophetentraditionen, spielen in der Ausländerseelsorge auch eine wichtige Rolle. In unserem kulturanthropologischen Kontext haben die Zeichen zwar nicht mehr den onthologischen Wert der alttestamentlichen "Handlungszeichen" (Rendtorff 121 f.), kraft dessen sie die bedeutete Realität unwiderruflich initiierten, aber sie sind in ihrer psychologischen Dimension noch aktuell und wichtig. Mehr als Worte können sie öffentlich und emotional wirken. Eine Umarmung kann beispielsweise mehr Wärme vermitteln als Sympathieerklärungen, auf der anderen Seite können Zeichen Antigefühle verraten, die Worte gerade zu verbergen versuchen. In den folgenden Ausführungen wird u. a. detektivisch auf die Zeichen in der Ausländerseelsorge geschaut, und zwar auf die (Nicht)Brüderlichkeitszeichen im Verhalten, in der Liturgie, in den Strukturen und in der Mentalität.

3.2. ZEICHEN DER NICHT-BRÜDERLICHKEIT IN DER AUSLÄNDER-SEELSORGE

3.2.1. DEUTSCHER PFARRER UND AUSLÄNDISCHER MISSIONAR

In den soziologischen Untersuchungen Gottlobs über die ausländischen Missionare ist auch deren "Verhältnis zum Ortsklerus" (S. 179-199) unter die Lupe genommen. Ich beschränke mich hier auf die diesbezüglichen Ergebnisse. Das ist zwar nicht alles, was sich über die Ausländerseelsorge der deutschen Pfarrer sagen läßt, aber es ist derart signifikant (deutsche Pfarrer und ausländische Missionare treten ja als Vertreter der beiden ethnischen Guppen auf), daß ein Versagen des deutschen Pfarrers in seiner Beziehung mit dem ausländischen Missionar zugleich sein Versagen in der Ausländerseelsorge bedeutet, zumal der deutsche Pfarrer infolge der Aufgabentrennung (er ist hauptsächlich für die deutsche Gruppe und der Missionar nur für die Gastarbeiter zuständig)[23] sonst kaum direkt mit den Gastarbeitern zu tun hat.

> "Fast jeder zweite Missionar beurteilt die Zusammenarbeit mit dem deutschen Klerus bei der Durchführung des 'Tages des ausländischen Mitbürgers' als insgesamt schlecht." (Gottlob 183)

Aber auch bei den seltenen kirchlichen Konferenzen, wo die deutschen Pfarrer sich mit ausländischen Missionaren treffen, mangelt der Kooperationsgeist.

> "Hinzu kommt ein für die Missionare spürbares Desinteresse auf seiten der deutschen Priester für die Probleme der Ausländerseelsorge...:
> 'Für uns sind oft nur die letzten Minuten reserviert. Wenn wir unsere Probleme vortragen, brechen die ersten Priester bereits auf' (mehrere Missionare)" (Ebd. 187)

Mehrere Missionare begründen ihr Fernbleiben (bei den Konferenzen) damit, daß sie Streit mit einzelnen Pfarrern haben oder daß sie sich unter deutschen Priestern wie ein Fremdkörper vorkommen: "Ich fühle mich als Außenstehender." - "Ich gehöre einfach nicht zu ihnen." (Ebd. 187)

Die strukturelle und juristische Zweitrangigkeit des aus-

ländischen Missionars kommt vor allem zum Vorschein, wenn es um die Mitbenutzung der Räume und die Verteilung der Zeiten geht. Da die meisten Pfarrer auf das "Herr im Hause"- Recht de facto nicht verzichten, ist es klar, daß die ausländischen Missionare Seelsorger zweiter Klasse sind.

> "Eine der Hauptschwierigkeiten bei der Benutzung der deutschen Pfarrkirchen besteht darin, mit dem Pfarrer eine für den Missionar und die Ausländer günstige Gottesdienstzeit auszuhandeln. Manche Pfarrer sind durchaus bereit, ihre Kirche am Sonntag zur Verfügung zu stellen, aber erst, nachdem alle Messen für die Deutschen vorüber sind, d. h. erst nach 12.30 Uhr." (Ebd. 191).

> "Der Diözesanbischof stellt für die Ausländerseelsorge in ausreichendem Maße Gottesdienstsräume, günstige Gottesdienstzeiten... zur Verfügung. (Deutsche Synode, Ausländische Arbeitnehmer, CI 2.4). Doch noch immer müssen Missionare geeignete Kirchen und Zeiten erbetteln." (Gottlob 194)

Die subalterne Position des Missionars kann ihn sogar zum Opfer autoritärer Ausschreitungen werden lassen:

> "'Da zur Messe kein Küster kam, sollte ich nach der Messe immer alle Sachen wegräumen. Einmal habe ich zuerst einige Landsleute nach Hause gefahren, da es sehr stark regnete. Als ich zurückkam, um aufzuräumen, stand der Pfarrer in der Sakristei und schrie mich an. Ich durfte diese Kirche nie wieder benutzen.' (Ein italienischer Missionar) - Einem spanischen Missionar wurde vom Pfarrer die Kirche verboten, da dieser mit dem Inhalt der Predigt ('zu politisch') nicht einverstanden war." (Ebd. 194)

Die Zusammenfassung lautet:

> "...die bitteren Klagen der Missionare über das mangelnde Verständnis und die fehlende Zusammenarbeit wiegen - auch zahlenmäßig - schwer. Einige italienische, spanische und portugiesische Missionare verweisen auf die andere Situation in Frankreich, wo die Integration der Missionare in den Ortsklerus weitgehend geglückt sei." (Ebd. 199)

Daß diese Asymmetrie strukturellen Charakter hat, d. h. mit einer "de jure"-Bedingung korreliert, wird später (3.2.3.) erklärt. Hier nur ein Hinweis auf die Kraft und Klarheit einer "Metasprache" der Asymmetrie und Nicht-Brüderlichkeit, die kein "sprachliches" Zeichen mehr, so sehr es auch engagiert sei, zu neutralisieren vermag.[24]

3.2.2. EUCHARISTIEFEIER UND GASTARBEITER

Der Kirchenbesuch ist bei den Gastarbeitern,[25] ähnlich wie bei den deutschen Arbeitern, eher eine Randerscheinung. Ihre mitgebrachte Kirchlichkeit wird zudem aus sprachlichen Gründen und Relativierungseinflüssen der urbanen und multikulturellen Umwelt des Gastlandes geschwächt. Auf der anderen Seite zeigt sich hartnäckig eine "volkskatholizistische" Religiosität (cf. 5.2.3.), besonders wenn die Familien- und Verwandtschaftsstruktur einigermaßen intakt geblieben ist, weil diese Religiosität ein wesentliches Konstituens der kulturellen Identität darstellt. Der Kirchenbesuch von süditalienischen Immigrierten an den Hauptfeiertagen (Weihnacht, Ostern und Allerseelen) ist aber geringer als im Herkunftsland, welcher 1968 etwa 37 % betrug.[26]

In diesem Rahmen sind jedoch die qualitativen Aspekte interessanter: Wieweit sind die deutschen und missionarischen Kirchenveranstaltungen, insbesondere der Sonntagsgottesdienst, einladend? In Anbetracht der "volkskatholizistischen" Gewohnheit und des Kommunikations- und Integrationsbedürfnisses besonders der jüngeren Gastarbeiter könnte der Gottesdienst zu einer relevanten sozialen Angelegenheit werden. Wird die Eucharistiefeier, das "Herrenmahl"[27], zum "sacramentum pietatis, signum unitatis, vinculum caritatis, convivium paschale"[28], zur Zelebration der Brüderlichkeit, zur Tischgemeinschaft im Gedächtnis des gestorbenen und auferstandenen Herrn "bis er wieder kommt" (Marantha)?

> "Hier versammelt sich die Kirche Christi zu ihrer innigsten Gemeinschaft, nämlich als Tischgemeinschaft... Weil dieses Mahl ein Gedächtnis- und Dankesmahl ist, ist die Kirche wesentlich dankbar gedenkende Gemeinde. Und weil dieses Mahl ein Bundes- und Gemeinschaftsmahl ist, ist die Kirche wesentlich unermüdlich liebende Gemeinde. Und weil schließlich dieses Mahl eine Vorwegnahme des endzeitlichen Mahles ist, ist die Kirche wesentlich zuversichtlich erwartende Gemeinde. Die Kirche ist also wesentlich Mahlgemeinschaft, ist wesentlich Koinonia oder Communio, ist wesentlich Christusgemeinschaft und Christengemeinschaft, oder sie ist nicht

> Kirche Christi...
> Aber in der Feier des Mahles, wo alle das eine Brot, alle den einen Leib des Herrn essen, tritt wie nirgendwo sonst konkret in Erscheinung, daß die Gemeinde Christusleib ist." (Meine Hervorhebung) (Küng 1980, 267 f.)

Es gibt drei Grundarten von Gottesdiensten mit Gastarbeitern:

a) Der Gottesdienst der Gastarbeiter mit ihrem Missionar.

b) Der deutsche Gottesdienst, an dem Gastarbeiter entweder zufällig oder gewohnheitsmäßig teilnehmen.

c) Der Gottesdienst "für" die Gastarbeiter etwa am jährlichen "Tag der ausländischen Mitbürger". Sie werden hier quasi als Ehrengäste eingeladen und ihre Probleme und schwierige Lage thematisiert.

Ich analysiere einen Gottesdienst dieser dritten Art, und versuche dabei den Widerspruch zwischen sprachlich-bewußten Absichten und metasprachlich-unbewußten und strukturellen Elementen zu zeigen. Ist diese Fallbeschreibung statistisch repräsentativ genug? Dieser und andere von mir erfahrene Fälle in Süd- und Norddeutschland spielen sich an einer stark homogenen Struktur der westdeutschen Kirche und Gesellschaft ab, so daß das "ab uno disce omnes" in diesem Fall akzeptiert werden kann.[29]

Oktober 1982 am "Tag der ausländischen Mitbürger" in der katholischen Kirche St. Michael in Tübingen. Die Kirche war voll. Gebete in französischer, italienischer, spanischer, kroatischer... und auch vietnamesischer Sprache[30] wurden von den Ausländern gesprochen. Mit dem deutschen Pfarrer konzelebrierte ein französischer Priester, Kaplan der französischen Streitkräfte, deren Kasernen und Wohnungen im Bereich dieser katholischen Gemeinde liegen. Nach dem Gottesdienst wurde auf dem Kirchenplatz ein Imbiss- und Bierverkauf mit Tischen und Bänken organisiert. Die Räume der Pfarrgemeinde, in denen laut Programm die Begegnung mit den "ausländischen Mitbürgern" bis zum Abend stattfinden

sollte, waren geöffnet.
Es war also ein anspruchsvolles Programm, es gab viel Mühe und Arbeit seitens der Organisatoren, trotzdem ergeben sich folgende Kritikpunkte:
a) Unklarheit der Zeichen: Deutscher Zelebrant, französischer Konzelebrant... es fehlte nur noch ein Gastarbeitermissionar als "Messediener", um die Pyramide zu komplettieren! Ein prophetischer Gottesdienst, ein authentisches Herrenmahl sollte die Machthierarchien, die eurozentrische Ordnung durcheinandermischen und gerade nicht reproduzieren.
b) Die Gebete waren akkurat, vielleicht zu akkurat. An jeden Teilnehmer wurde ein Blatt mit schönen, literarisch elaborierten Worten eines französischen Autors verteilt. Auch hier wurde die bekannte Rangordnung des Alltags reproduziert, wonach alles, was französisch, amerikanisch, nordländisch ist, mehr rezipiert und gewürdigt wird als alles, was von Südeuropa und der 3. Welt kommt. Der ausgewählte Text bezeugte die traditionelle Bildung und den elitären Geschmack seines Autors. Warum wurde nicht der Text eines I. Silone, "organischen Intellektuellen" (3.3.3.) der Armen von Abruzzen, oder eines anderen Armen-Intellektuellen aus Anatolien, Vietnam oder Kroatien ausgewählt?
c) In der Kirche herrschte die Konzentration auf die elaborierten Worte und sakralen Dinge. Und nach dem Gottesdienst haben sich die Leute kaum in die Augen geschaut, in wenigen Sekunden waren die meisten verschwunden, obwohl das Wetter sehr schön war. Die vietnamesische Gruppe blieb eine ganze Weile auf dem Platz völlig isoliert. Es schien, sie warteten auf etwas... Abschied oder Gespräch, aber kein Europäer näherte sich den "Exoten", um wenistens mit ihnen zu plaudern. Die "Sprache" (Einladung, organisatorische Arbeit, Solidaritätsworte der Gebete...) reicht nicht, die "Metasprache" (Verlegenheit, unbewußte Berührungsängste, vielleicht Überheblichkeitsgefühle etc.) zu verdecken.
Es muß aber gesagt werden, daß prophetischer Geist und or-

ganisatorische Mühe gegen den in solchen Veranstaltungen (städtischer Gottesdienst und dazu internationales Publikum) eingebauten Anonymitätscharakter nicht ankommen. Gemeinschaftsgefühle erfordern eine bestimmte qualitative und quantitative Gruppenkomposition.

e) Wieviele und welche Gastarbeiter waren da? Soweit ich mich in Tübingen auskenne, habe ich ganz wenige gesehen, und zwar die etablierten und reichsten von "den ausländischen Mitbürgern". Dieser Gottesdienst am "Tag des ausländischen Mitbürgers" war an sich gut plakatiert, aber haben die Plakate auch die Barracken und unsanierten Behausungen der Gastarbeiter erreicht, wurden sie von den Gastarbeitern nicht wahrgenommen oder eher ignoriert? Es müssen verschiedene Faktoren - sprachliche Barrieren, Schichtzugehörigkeit, Status- und Bildungsunterschiede, reziproke Nichtkenntnis etc. - eine Rolle spielen, wenn die "richtigen" Gastarbeiter bei solchen eher mittelschicht-orientierten Veranstaltungen regelmäßig nicht erscheinen.[31]

f) Hier wie in anderen deutschen Gottesdiensten ist die Dominanz der intimen und vertikalen Dimension auffällig. Nach Metz hält man in den deutschen Kirchen am Ideal der "rein religiösen Gemeinde" fest. Aber der "Preis" dafür ist:

> "...eine Art von Beziehungslosigkeit, von Konflikt- und Begegnungslosigkeit, von Kälte, Entfremdung, von geringer Anziehungs- und Identifikationskraft nicht zuletzt für junge Menschen." (Metz 1980, 88)

Der Ästhetizismus der Gottesdienste kann den Mangel an prophetischer Kraft und sozialer Relevanz verraten.

> "Als die Frage der Wiederbewaffnung Deutschlands diskutiert wurde, gab der Bundesvorstand der deutschen katholischen Jugend eine Denkschrift heraus; in dieser Denkschrift hatte sich irgend jemand abgequält, eine Form für das Gebetbuch des zukünftigen deutschen Soldaten zu finden; die 'nötige Strapazierfähigkeit und Gediegenheit' dieses Gebetbuchs sollte durch 'gutes Dünndruckpapier und einen flexiblen Leineneinband erhöht werden'. Das sind genau die Sorgen der deutschen Katholiken... Ich habe in Rußland zu viele Menschen sterben sehen, auf den Kampfstätten, in den Lazaretten,

und ich kann diesen Satz als nichts anderes empfinden als eine teuflische Blasphemie..." (Böll 1958, 125)

"Wir bauen, widmen uns weiterhin der Verfeinerung des Geschmacks, der Vollendung der Liturgie, und trösten uns an flexiblen Leineneinbänden." (Ebd. 128)

3.2.3. EINIGE STRUKTURELLE HINDERNISSE

Der Begriff "strukturelle Häresie" (Greinacher 1980, 119 f.) scheint treffend zu sein, insofern das Signifikant "Häresie" dadurch von seiner tradtionellen Beschränkung auf Personen und deren orthodoxiebezogenen Aussagen befreit wird, um auf die schwerwiegenden, impliziten und orthopraxiewidrigen Auswirkungen von kirchlichen Organisationen und Institutionen zu erweitern.

Manches unbrüderliche Verhalten des deutschen Pfarrers gegenüber dem ausländischen Missionar (3.2.1.) ist auch dadurch bedingt, daß die Gleichberechtigung des Missionars de jure nicht festgeschrieben ist. Nach H. Becher verhält sich die deutsche Kirche in punkto Ausländerseelsorge strukturell national:

"Die Ausländerseelsorge bleibt im Konzept nationale Ghettokirche. Sie ist nirgends an den Schaltstellen der Kirchenverwaltung, z. B. im Etatbereich, oder der Kirchenpolitik beteiligt...
Die amtskirchliche Struktur bleibt national, d. h. kein Einbau von Ausländern in die deutsche ordentliche Seelsorge als Kaplan oder Pfarrer oder gar in die Bischofskonferenz, obgleich es in der Diaspora Städte gibt, in denen die Mehrheit der Katholiken Ausländer sind."[32]

Nationale Spannungen waren um die Jahrhundertwende im Fall der polnischen Immigration manifester (die Zeit war damals für nationalistisches Denken anfälliger!), als die katholische Kirche Preussens die von den Polen verlangten polnisch sprechenden Geistlichen aus politischen Gründen nicht zuließ (cf. Spaich 1981, 150). Aber hat sich inzwischen an der Substanz etwas geändert?

Die von der Diözese Rottenburg 1978 unternommenen Reformen ("die vier Gemeindemodelle") nach dem Motto "Vom Nebeneinander zum Miteinander" scheinen in die alte Struktur einzuwirken.[33]

Ein anderes strukturelles Hindernis der deutschen Kirche ist, wie Greinacher bemerkt, ihr Reichtum auch aufgrund des Kirchensteuersystems. Mit dem Geld kann die deutsche Kirche zwar der 3. Welt und den Gastarbeitern helfen, andererseits aber korrumpiert es, und auf die Dauer entfremdet sich die reiche und gesicherte deutsche Kirche immer mehr an der prekären, armen, "nomadenhaften" Lage der Gastarbeiter. Nur eine "arme Kirche" kann letzten Endes die "Kirche der Armen" sein.

> "Die beiden Großkirchen in der Bundesrepublik Deutschland gehören mit zu den reichsten Kirchen der Welt... Für die Theologen der Befreiung sind solche Summen unnachvollziehbar. Sie fragen mit Recht, wie eine solche reiche Kirche eine Kirche der Armen sein will. Denn diese hohen Summen... sind ja nicht nur einfache finanzielle Mittel, sondern sie prägen die ganzen Strukturen der Kirche, ihre Praxis, ihren Lebensstil, ihre Frömmigkeit und ihre Lehre...
> Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß die hierarchischen Strukturen, vor allem in der katholischen Kirche... sehr ausgeprägt sind...
> Dem Bischof und seinen nächsten Mitarbeitern kommt nach wie vor eine außerordentlich große Machtbefugnis zu. Diese wird einerseits verstärkt durch die religiöse Legitimation... auf der anderen Seite wird, wie angedeutet, die bürokratische Machtstellung durch die enormen zur Verfügung stehenden Geldmittel verschärft."
> (Meine Hervorhebungen) (Greinacher 1981, 118 f.)[34]

Das Prophetische heißt nicht unbedingt Armut (höchstens "Unentgeltlichkeit", cf. Weber RS III, 293), aber zu viel Geld, Verwaltung, Bürokratisierung und beamtete Sicherheit töten dialektisch das Charismatische, das Prophetische, das "Sein" (E. Fromm) ab.

3.3. SOZIOLOGISCHE ASPEKTE

3.3.1. KLASSENBILDUNG DER DEUTSCHEN THEOLOGEN

Welches ist der "Klassenstandort", die sozial-existentielle Lage, das "gesellschaftliche Sein" (Marx, MEW 13, 9) des

deutschen Klerus? Ist es der der Unterschichten, der Gastarbeiter? Über die deutschen Theologen gibt Gollwitzer folgende Diagnose:

> "Daß der Klassenstandort eines Denkers für Art und Ergebnis seines Denkens durchschnittlicherweise entscheidend ist und daß diese Bindung des Denkens an seinen gesellschaftlichen Standort nur mit einer großen Anstrengung der kritischen Reflexion gesprengt werden kann, ist eine These des historischen Materialismus, die hier ihre Bestätigung findet. Die theologischen Autoren gehören alle zum Bürgertum, sie genießen - meist von Geburt an und jedenfalls in ihrer etablierten Stellung - die Privilegien ihrer Schicht;... und sie fürchten, mindestens unbewußt, von einer sozialistischen Revolution den Verlust ihrer Privilegien." (Meine Hervorhebungen) (Gollwitzer 1974, 91 f.)

> "Die Benachteiligung der unteren Schichten... oder gar ihre extreme Gestalt in den Slums der kapitalistischen Welt ist nicht der Standort, von dem her sie die Welt betrachten."
> (Ebd. 92)[35]

Unter den verschiedenen, von soziologischen Untersuchungen gelieferten Materialien (cf. Y. Spiegel, Hg.) sind in diesem Zusammenhang vier Fakten besonders wichtig: a) die soziale Herkunft der Kirchenfunktionäre, b) ihr Lebensstandard, c) die Schichtzugehörigkeit ihrer umgebenden Laienmitarbeiter, d) die Kluft zwischen Kirche und Arbeiterklasse.

a) Die Führungsschicht der evangelischen Kirche rekrutiert sich zur Hälfte aus der Oberschicht und der oberen Mittelschicht und hat daher "die größte Affinität zu den Ministerialbeamten". (Y. Spiegel 1974a, 116-133)[36].

Die Bischöfe und Pfarrer der katholischen Kirche rekrutieren sich zwar stärker aus der Unterschicht, aber sie haben sich "weitgehend den Normen und Werten der Mittelschicht angepaßt" (Boos-Nünning 113).

b) Elemente ihres "elitären" Lebensstandards sind: bessere Wohnsituation, bessere Arbeitsbedingungen, Sicherheit des Arbeitsplatzes, höheres Einkommen, höheres Prestige. Sie genießen einen "Quasi-Beamtenstatus" (ebd. 113).

c) Auch die Laien-Mitarbeiter, die die verschiedenen,

nicht-kultischen Aufgaben erfüllen, stammen hauptsächlich aus der Mittelschicht. Auf der katholischen Seite sind selbständige Landwirte, Beamte des höheren Dienstes, selbständige Handwerker und Lehrer überrepräsentiert, und auf der evangelischen Seite sind Landwirte, Beamte des höheren Dienstes, selbständige Gewerbetreibende und freie Berufe überdurchschnittlich vertreten (cf. respektive Geller und Lindner).

d) Die genannten objektiven Elemente (soziale Herkunft, Lebensstandard) der Kirchenfunktionäre neben anderen Faktoren wie ihr Konservatismus und die Verständigungsschwierigkeit der kultischen Sprache und Symbolik seitens der wenig gebildeten Arbeiterklasse veranlaßt bzw. verstärkt deren "dichotomisches Gesellschaftsbild", zwar nicht bis zu einer radikalen Religionslosigkeit, die etwa massenhafte Kirchenaustritte verursachen würde, aber zu einer Nicht-Kirchlichkeit (cf. Boos-Nünning).

Diese Kluft zwischen Kirche und Unterschichten gibt es erst recht zwischen deutscher Kirche und Gastarbeitern, insofern neben den klassenkampfbedingten Spannungen ethnische, manchmal auch religionsbezogene Antagonismen im Spiel sind.

3.3.2. DIE SOZIAL-ETHNISCHE KOMPOSITION DES WESTDEUTSCHEN KATHOLIZISMUS

Die Ambivalenz und die Grenzen in sozialer und prophetischer Hinsicht des westdeutschen Katholizismus wurden in der Flüchtlingszeit 1945-50 ersichtlich.

> "Alle die Tugenden, die das Dorf und die Kleinstadt zu einer Fluchtburg vor dem nationalen Größenwahn gemacht hatten: die Bevorzugung der Heimat vor der Nation, das Mißtrauen gegen jähen Wechsel, die Treue zur althergebrachten Lebensweise, die Loyalität zum Nachbarn - alle diese Tugenden schlugen jetzt in Laster um, in Hartherzigkeit, Geiz, blinde Abwehrhaltung gegen den Mitmenschen und den Mitchristen... Für den bayerischen oder westfälischen Bauern war der Flüchtling hospes, aufgezwungender Gast und Feind, nur fünfzig oder sechzig Prozent Mitmensch." (Amery 73)

> "Aufs Ganze gesehen, hat der deutsche Milieukatholizis-

> mus gegenüber dem Flüchtlingsproblem versagt... Heute scheint das Flüchtlingsproblem im ganzen gelöst... Aber es wurde nicht von den Kirchen gelöst, sondern von der D-Mark; nicht von der Bergpredigt, sondern von der Konjunktur." (Ebd. 75)

Es ist klar, daß die Ausländerseelsorge auch auf dem Hintergrund der Kontinuität dieses westdeutschen Katholizismus gesehen werden muß. Sein Hauptmerkmal ist seine uniforme Struktur. Auf der einen Seite steht die Masse der "Taufscheinkatholiken" (Böll 1963, 125), die hauptsächlich aus kleinbürgerlich-bäuerlichen Schichten besteht (cf. Amery 12-19); so sehr sie in religiösen Dingen desinformiert und an ihnen desinteressiert sind und die Pflege des religiös "Höheren" (Amery 24 f.) ihren Kirchenorganen überlassen, so sehr reagieren sie als Kirchensteuerzahler allergisch und diktatorisch, wenn ihre wirtschaftlichen Interessen und ihre politisch-kulturellen Vorstellungen bzw. Vorurteile berührt werden. Auf der anderen Seite sind die kirchlichen Organe stark an der Orientierung (Amery nennt sie "Stallgeruch") des Milieu gebunden. Dadurch, daß kein ausreichendes Gegen-Milieu existiert, können Oppositions- bzw. Alternativbewegungen - etwa wie die "cattolici critici" in Italien, die Basisgemeinden in Lateinamerika - kaum entstehen, und so werden die Leitlinien der katholischen Kirchenpolitik - wie die Wiederbewaffnung und Atomrüstung, die Nicht-Kriegsdienstverweigerung, der Antikommunismus, die "Unfehlbarkeit der CDU" etc. (cf. Amery; Klüber; Blanco Kruz 71 f.) - innerhalb des katholischen Blocks ziemlich konformistisch hingenommen. In dieser monolithischen Komposition hat also die Prophetie wenig Spielraum, denn der Prophet braucht die Unterstützung von "support groups", und diese sind wiederum vom gesamtgesellschaftlichen Toleranzraum abhängig (cf. 3.1.1.). Es besteht also die Gefahr, daß engagierte Pfarrer oder Pastoralarbeiter, wenn sie in der Ausländerseelsorge übermäßig gegen das ethnischen Vorurteil kämpfen, eher als unbedeutende Außenseiter denn als Propheten betrachtet werden.

Auch diesem Sachverhalt liegt eine geschichtliche Kontinuität zugrunde. Der deutsche Katholizismus wird von jenen Schichten getragen, die es in der Geschichte nicht zu politisch einflußreichen und autonomen Positionen gebracht haben. Dabei hat sich ein kleinbürgerliches, "sekundäres" Werte- und Tugendsystem herausgebildet. Seine Werte sind Anständigkeit, Obrigkeitsdenken, Heiligkeit des Privateigentums und des Status quo, Abneigung gegen Liberalismus, Sozialismus und revolutionären Geist. Sein Leitbild ist die gute alte Zeit bis zum ersten Weltkrieg, die Sehnsucht nach Normalität, Ruhe und Ordnung, nach nachbarschaftlicher und dörflicher Vertrautheit, und Bildung gilt als Pflege des "Höheren" (Amery 24 f.).

> "Notieren wir noch einmal die Tugenden, die der Begriff Anstand umfaßt: Ehrlichkeit-Pünktlichkeit-Sauberkeit-Zuverlässigkeit im Dienst-Arbeitsamkeit. Es ist nicht schwer zu sehen, daß sie allesamt 'Sekundärtugenden' genannt werden können: Tugenden also, die keine Ziele an sich enthalten, sondern auf bestimmte Ziele zugeordnet werden müssen, um 'positiv' zu sein. Ich kann pünktlich zum Dienst im Pfarramt oder im Gestapokeller erscheinen; ich kann in Schriftsachen 'Juden-Endlösung' oder Sozialhilfe penibel sein; ich kann mir die Hände nach einem rechtschaffenen Arbeitstag im Kornfeld oder im KZ-Krematorium waschen. So konnte Himmler an seinen Mordkommandos rühmen, daß sie inmitten ihres schweren Dienstes verstanden, anständig zu bleiben." (Amery 22 f.)

Nun reichen die sekundären Werte und Tugenden für eine gut verwaltete, aber nicht für eine prophetische Ausländerseelsorge aus, da der Prophet, seine Anhänger und "support groups" nur kraft der primären Werte und Tugenden ihre Protagonistenrolle ausführen können. Mit diesem sekundären Werte- und Tugendensystem hat das Verhalten der deutschen katholisch-theologischen Studenten wahrscheinlich etwas zu tun, welche ich bei den Tübinger Seminaren über Gastarbeiter oder andere Randgruppen beobachtet habe: Die organisatorischen Aspekte - wie die Pfarrei strukturiert ist, wie, wo, von welchem Träger Geld zu bekommen ist etc. - hatten außerordentliche Bedeutung, während die menschlich-prophe-

tischen Aspekte entweder nicht behandelt wurden oder zu kurz kamen. Mit etwas Unverständnis der deutschen Kollegen habe ich z. B. für einige italienische Gastarbeiter, die ihre Freizeit in den Egeria-Baracken von Tübingen-Lustnau ziemlich trostlos verbrachten, ein kleines Mittagessen im katholischen Erasmus-Haus im Sommer 1983 organisiert. Es ist mir aufgefallen, daß das, was bei den italienischen theologischen Kollegen primäre Bedeutung hat, nämlich die spontane Bekanntschaft und Freundschaft mit den Betroffenen von Randgruppen, bei den deutschen katholischen Theologiestudenten nun als etwas Privates gilt, das erst später im Rahmen von festen Strukturen stattzufinden habe, d. h. sie empfinden die menschlich-prophetischen Aspekte zunächst nicht so dringend, also nicht wichtiger als eine über die Bücher erfolgte Annäherung an die Problematik, und sie verschieben die eigentlich menschlich-prophetische Arbeit auf die spätere professionelle Tätigkeit in der Pfarrei. Aber da werden doch die sekundären Tugenden hauptsächlich gefragt, zu denen sie wahrscheinlich unbewußt ausschließlich orientiert sind.

3.3.3. DER "ORGANISCHE INTELLEKTUELLE" (GRAMSCI) ALS HILFSKATEGORIE UND ALS SÄKULARISIERTE VERSION DER PROPHETENFIGUR

Der Intellektuelle als "intellettuale organico", der die "Hegemonie" vorbereitet oder aufrechterhält, oder als "intellettuale tradizionale" die Privilegien einer ehemaligen hegemonischen Gruppe verteidigt, ist nach Gramsci ein Hauptfaktor der Geschichte. Da das Wort "Intellektueller" in verschiedenen linguisitischen Kontexten verschiedene Bedeutungen und emotionale Konnotationen erfährt, ist darzustellen, was Gramsci darunter versteht:

- Der Begriff des Intellektuellen hat bei Gramsci einen sehr weiten Sinn, noch weiter als bei Lenin,[37] insofern - aus einer rein relational-funktionalen Perspektive - von

bestimmten Aufgaben und Inhalten abgesehen wird (nicht "im Wesen der intellektuellen Aktivitäten") und die Intellektuellen als "Zelle", als Struktur, als "Funktion der Hegemonie" "im ganzen System von Beziehungen" mit ihrer und anderen Gruppen gesehen werden.[38] Intellektuelle sind also nicht nur Literaten, Künstler, Freiberufler usw., sondern auch alle bürgerlichen Funktionäre, Militärs, Vertreter der Religion usw. Es gibt Intellektuelle des "spontanen Konsensus" (società civile) und Intellektuelle des "staatlichen Zwangs" (società politica), außerdem "kreative" und "divulgative" Intellektuelle etc.[39]

- Von daher gibt es keinen Unterschied zwischen Politikern und Intellektuellen, und "unabhängige" Intellektuelle gibt es in Wirklichkeit nicht (Gramsci P 35; I 35).
- "Organizität", "Osmose"... sind Signifikante, die das dialektische Verhältnis der Intellektuellen mit ihrer Klasse ausdrücken wollen.[40]
- Wie ist das Verhältnis zwischen Intellektuellen und Volksmassen? Die Zeiten, in denen sich die Intellektuellen die Hände mit den unteren Schichten "schmutzig" machen, sind positiv und fortschrittlich (z. B. die reformatorischen Bewegungen, die französische Revolution, die Oktoberrevolution), insofern eine produktive "reziproke Pädagogik" zwischen Intellektuellen ("denkender Kopf") und Volk ("fühlendes Herz") herrscht.[41] Aber die Zeiten, in denen die Intellektuellen auf aristokratischer und arroganter Distanz mit dem Volk (z. B. die traditionell kosmopolitische, anationale italienische Intellektuellenkaste) bleiben, sind pseudofortschrittlich (wie der italienische Umanesimo, Rinascimento und Risorgimento: cf. Q 5, 62 f.; Q 17, 1913; Q 19, 2011 f.).
- Nicht das Auftreten von isolierten Intellektuellen mit kraftmeierischen Gesten ist maßgebend, sondern wie das Intellektuellen-Ensemble als solches organisatorisch, "kapillarisch" aufgebaut ist. In dieser Hinsicht bewundert Gramsci die "Kapillarität" der katholischen Kirche und rät

auch deswegen vom traditionellen Antiklerikalismus bürgerlicher Prägung ab. Aufgrund dieser Kapillarität müsse man mit manchen traditionellen Intellektuellen Bündnisse schließen, zumal sie zu einem schnellen Ideologiewechsel unfähig sind.[42] Pluralistisches und demokratisches Denken ist also auch ein strategisches Gebot.

- Unter "Lorianismo" versteht Gramsci einen Intellektuellentyp, der so sehr extravagante, absurde Ideen aussagen mag, und dabei erfolgreich, und manchmal fatal erfolgreich ist.[43] Wie Göring sagte: "Je ungeheuerlicher die Lügen sind, desto leichter werden sie geglaubt."

> "Der Hitlerismus - sagte Gramsci 1935 - hat bewiesen, daß in Deutschland ein abscheulicher 'lorianismo' unter dem Schein einer seriösen Intellektualität brütete, der die offizielle Kruste gebrochen und sich als neue, offizielle Wissenschaftsmethode und Weltanschauung verbreitet hat."
> (Q 28, 2325 f.)[44]

Der folgende Text Gramscis über die Unterschiede zwischen dem nord- und süditalienischen Klerus ist nicht nur als weitere Konkretisierung der Intellektuellenfunktion interessant, sondern trifft unsere Thematik direkter:

> "Poiché al gruppo sociale degli intellettuali appartiene il clero, occorre notare le diversità caratteristiche tra il clero meridionale nel suo complesso e il clero settentrionale. Il prete settentrionale comunemente è il figlio di un artigiano o di un contadino; ha sentimenti democratici, è più corretto del prete meridionale, il quale spesso convive quasi apertamente con una donna... Nel Settentrione la separazione della Chiesa dallo Stato e la espropriazione dei beni ecclesiastici è stata più radicale che nel Mezzogiorno, dove le parrocchie e i conventi o hanno conservato o hanno ricostituito notevoli proprietà immobiliari e mobiliari. Nel Mezzogiorno il prete si presenta al contadino: 1) come un amministratore di terre col quale il contadino entra in conflitto per la questione degli affitti; 2) come un usuraio che domanda elevatissimi tassi di interesse e fa giocare l'elemento religioso per risquotere sicuramente o l'affitto o l'usura; 3) come un uomo sottoposto alle passioni comuni (donne e danaro) e che pertanto spiritualmente non dà affidamento di discrezione e imparzialità. La confessione esercita perciò uno scarsissimo ufficio dirigente e il contadino meridionale, se spesso è superstizioso in senso pagano, non

> è clericale. Tutto questo complesso spiega il perché nel Mezzogiorno il partito popolare... non abbia una posizione notevole... L'atteggiamento del contadino verso il clero è riassunto nel detto popolare: "Il prete è prete sull'altare; fuori è un uomo come tutti gli altri'." (QM 151 f.)

Folgende relevante Punkte sind diesem Text zu entnehmen:

a) Die Moralität existiert nicht allein und ist nicht unbedingt der primäre Faktor in der Geschichte, sie ist grundsätzlich von wirtschaftlichen Interessen getragen. Die Interessen des süditalienischen Klerus resultieren als direkter Gegensatz zu denen der Bauernmassen infolge einer unglücklicheren Gesellschaftspolarisation, in der kein fließender Übergang, sondern eher ein Sprung zwischen Reichen und Armen besteht.[45] Conditio sine qua non der prophetischen Wirksamkeit und seines Prestiges ist das Fehlen wirtschaftlicher Interessengegensätze in Form etwa der "Unentgeltlichkeit" (Weber RS III, 293; cf. auch 3.1.2.).

b) Dadurch, daß die norditalienischen Pfarrer im allgemeinen aus Handwerker- und Bauernfamilien stammen, ist für sie Solidarität mit der Masse leichter, wie ihre sozialen Kämpfe um die Jahrhundertwende und auch ihr Einsatz in der "resistenza" während des 2. Weltkriegs beweisen.

c) Das Ganze - soziale Herkunft, Wirtschaftlichkeit, Solidarität, Moralität - hat seine langwierige Vorbereitung in der Geschichte. Waren die Entstehung der "comuni" (die ersten feudal autonomen Städte in Europa), die religiös-ketzerischen Kämpfe, die Konfiskation der kirchlichen Güter in Nord- und Mittelitalien mehr verbreitet, so hat sich das Feudalsystem mit den Privilegien der Kirche in Süditalien länger und besser gehalten. Es ist so wenig eine moralische Beurteilung des italienischen Klerus im Spiel, wie es moralisch beurteilt werden kann, daß sich das Wirtschaftszentrum vom Mittelmeer zum Atlantik verlagert hat.

Kann man die Ausführungen über die Propheten- und Intellektuellenfigur quasi als zwei Seiten ein und desselben Zusam-

menhanges sehen, um sich ein genaueres Bild von der Ausländerseelsorge zu verschaffen? Offensichtlich lebt die biblische Prophetie als "spirit possession" (cf. 3.1.1.) nur in sakralen Koordinaten, während der "intellettuale organico" im Sinne Gramscis sowohl religiös und kirchlich als auch bewußt atheistisch bzw. anti-kirchlich sein kann. Aber wenn die religiös-prophetische Tätigkeit nicht nur um eines "transzendenten" Objektes willen, sondern auch und wahrscheinlich primär als absolute, "transzendierende" Haltung definiert wird (cf. 1.1.2.) und wenn es eine Hingabe zu Gott ohne die Hingabe zu den Menschen eigentlich nicht gibt, dann ist das absolute Engagement eines Atheisten für eine bessere Gesellschaft (z. B. die unbedingte Hingabe Gramscis für die "educazione morale e civile" der italienischen Volksmassen bis zum Märtyrertod) im impliziten Sinne religiös-prophetisch.

Was sich als Wichtigstes herausgestellt hat, ist der Kreislauf, der zwischen den großen und kleinen Intellektuellen-Propheten, zwischen den Charismatikern, der Anhängerschaft und dem Sympathisantentum bei "support groups" organisch, d. h. reziprokartig durchläuft (cf. 3.1.1.; 3.1.6.; 3.3.1.). Dieser Kreislauf kann als Organizität bezeichnet werden, da er besonders auf der Ebene des Normalen, des Kleinen eben eine Organizität voraussetzt, d. h. eine Palette an Gemeinsamkeiten bezüglich der sozialen Herkunft, der wirtschaftlich-ständischen Lage, der Wunschvorstellungen, der Ideale, der Traditionen, und der Spannungen der Zeit etc. Gegen eine idealistisch-spiritualistische Betrachtungsweise, die uns gewöhnt hat, unter dem Prophetischen nur etwas Transzendentes, Sakrales und Orakelhaftes, d. h. die prophetische Eingebung als unabhängig und isoliert von den Impulsen "von unten" und die prophetische Tätigkeit nicht in seiner politischen Dimension, sondern als augurenhafte und cassandraartige Orakelemission zu interpretieren, weist die Kategorie "organischer Intellektueller" auf alle interaktionäre und dialektische Vorgänge geschichtlicher, sozialer, poli-

tischer, wirtschaftlicher und kultureller Natur, die als conditio sine qua non der charismatisch-prophetischen Berufung gelten.

Besteht diese Organizität zwischen den deutschen Theologen und den Gastarbeiter- und Asylantenminoritäten? Wenn nichts Ethnisches, Soziowirtschaftliches, Ständisches die beiden Gruppen verbindet, wie es die vorausgehenden Ausführungen gezeigt haben, woran kannn die prophetische Qualität der Ausländerseelsorge sonst noch hängen? Der Zusammenhang ist paradox: Auf der einen Seite ist der Prophet derjenige, der Verbindung kreiert, wo es keine Organizität gibt:

> "Wenn die Erlösungsprophetie Gemeinschaften auf rein religiöser Grundlage schuf, so war die erste Macht, mit welcher sie in Konflikt geriet, und welche durch sie Entwertung zu befürchten hatte, die naturgegebene Sippengemeinschaft...
> Unter mindestens relativer Entwertung jener Beziehungen und unter Sprengung der magischen Gebundenheit und Exklusivität der Sippen schuf die Prophetie, vor allem, wo sie zu soteriologischen Gemeindereligiosität wurde, eine neue soziale Gemeinschaft. Innerhalb dieser entwickelte sie nun eine religiöse Brüderlichkeitsethik." (Weber RS I, 542).

Aber auf der Ebene einer Prophetie des Alltäglichen, des Normalen, der eschatologischen Nicht-Naherwartung (cf. 3.1.4.) muß eine gewisse Organizität vorausgesetzt werden. Wenn nichts Ethnisch-Nationales zwischen der Ausländerseelsorge und den Immigrierten besteht, und wenn keine Betroffenheit etwa durch eine proletarische Klassenbindung, durch ein armes und prekäres Leben beim deutschen Klerus vorzufinden ist (cf. 3.2.3.; 3.3.1), dann ist eine prophetische Proklamation der Brüderlichkeit schwierig hervorzuzaubern. Auch hier liegt das Prophetische nicht so sehr im Kraftmeierischen und es ist auch nicht primär eine Sache der moralisch-asketischen Anstrengung, sondern lebt aus der Vitalität von "support groups" und ihrer Dialektik mit der ganzen Gesellschaft (cf. 3.1.1.).

Die materialistische und säkularisierte Mentalität unserer westlichen Gesellschaften ist ein anderes Hindernis für

eine prophetische Ausländerseelsorge, insofern die Religiosität "privatisiert" (cf. Metz) und zum Peripheren verdrängt worden ist; die prophetische Sprengkraft, von der Weber spricht, ist also auch gesamtgesellschaftlich bedingt, d. h. ist eine gewisse Empfänglichkeit der Gesamtgesellschaft nötig. Es gilt auch hier, was Gramsci über den Intellektuellen sagt, er sei nicht nur der tragende, sondern auch der getragene Repräsentant.

Zusammenfassung. Aus den vorhergehenden Ausführungen geht hervor: Nicht die Anklage gegen die nicht-prophetische Qualität der deutschen Ausländerseelsorge steht im Vordergrund (übrigens bin ich z. Z. nicht in der Lage festzustellen, ob die Ausländerseelsorge in anderen europäischen Ländern besser aussieht), sondern die Analyse der Bedingungen der Prophetie bei den harten Herausforderungen der Ausländerseelsorge, ausgeführt am deutschen Beispiel. Es war dabei wichtig gegen einen ungenauen und inflationären Gebrauch des Wortes "Prophet" die biblische Prophetenfigur zu rekonstruieren. Die Hilfskategorie "intellettuale organico" hat dazu geholfen, die kleineren, materiell-profanen und kollektiven Aspekte einzubeziehen, welche gerade in unserer materialistisch, säkularisiert, pluralistisch und nicht-naheschatologisch abgestimmten Zeit zur Prophetie maßgebend beitragen können. Die Erläuterungen der profan-säkularisierten Seite der Prophetie können ferner das ökumenische Denken fördern: Der christliche Sozialarbeiter soll imstande sein, das Prophetische auch bei nicht-christlichen sogar nicht-religiösen Mitarbeitern zu erkennen und anzuerkennen, denn "der Wind weht wo er will" (Joh 3, 8).

ANMERKUNGEN: 3. KAPITEL

1 Die Jung'sche Beschreibung vom Archetyp: "Der Ausdruck 'Archetypus' stammt von St. Augustin (de div. quaest.) Er ist eine erklärende Umschreibung des platonischen eidos. Für unsere Zwecke ist diese Bezeichnung treffend und hilfreich, denn sie besagt, daß es sich bei den kollektiv-unbewußten Inhalten um altertümliche oder, besser noch - um urtümliche Typen, d. h. seit alters eingeprägte allgemeine Bilder handelt. (Jung: Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. In: Eranos-Jahrbuch II, 1935, S. 180 f., zit. nach Schmidt 270).

2 Bloch (TE, I, 133; PH 62) kritisiert den regressiven Charakter der Jung'schen Archetypolehre und betont im Archetyp den beweglich-historischen-zukunftsorientierten Charakter: "... das Utopische an Archetypen ist zuletzt überhaupt nicht in Archaik fixierbar, es wandert vielmehr höchst tauglich durch die Geschichte. Vor allem auch: es sind nicht alle Archetype archaischen Ursprungs..." (PH 186).
Es ist aber schwierig, die Kritik des "Philosophen" Bloch gegen den "Psychoanalytiker" Jung zu verfolgen (cf. Zecchi 79), da Jung von der zukunftsweisenden Dynamik des Unbewußten explizit spricht (cf. Jung 32-38 "Vergangenheit und Zukunft im Unbewußten").

3 Das Prophetieren kann grundsätzlich nicht existieren ohne einen kulturellen Grundkonsensus bzw. Toleranz der Gesellschaft, und wenn es aus peripherer Lage kommt, braucht es dazu die politische Unterstützung von support groups. Wenn unsere moderne westliche Gesellschaft Erscheinungen, die in anderen Kulturen mit Geistern und Dämonen in Verbindung gebracht werden, als nicht normal, als krankhaft bezeichnet, und überall nur "naturalistic explanations" (Wilson 33) gelten läßt, bedeutet das nicht unbedingt einen Fortschritt, da die ethnologischen traditionellen Gesellschaften differenziertere Einstellungen über das Normal-Nichtnormale haben und das Krankhafte auch erkennen können (cf. Wilson 44-48).

4 Es gab neben efraimistischen auch judäische Prophetentraditionen, die aber nicht so einheitlich verfaßt und nicht zum Tragen gekommen sind wie die efraimitischen. Charakteristische Termini der judäischen Prophetentraditionen sind חָזוֹן (Vision), חֹזֶה (Seher) und חזה (schauen), wie beispielsweise bei den Berufungsvisionen von Jesaja (6) und Ezechiel (1-3) oder bei den Mitteilungsvisionen von Amos (7-9), Ezechiel (8-11; 37) und Zacharaia (1-8). In der nachexilischen Zeit sind die judäischen mit den efraimitischen "prophetic patterns" verschmolzen (cf. Wilson 253-263).

5 Diese Wohlhabenheit und die damit zusammenhängende "Unentgeltlichkeit" waren nach Weber (RS III, 292 f.; cf. auch WuG 269) ein wesentlicher Grund des prophetischen

Prestiges und Erfolges.

6 Ausgehend von der primären Bedeutung der "kompositionsgeschichtlichen" Fragestellung versucht die neuere Bibelforschung in Absetzung von den literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Methoden, die späteren Schichten der Prophetenbücher nicht als unecht oder weniger wertvoll gegenüber der ipsissima verba "auszuscheiden", da der Prophet selber sein ursprüngliches Heils- bzw. Unheilswort in einer späteren veränderten Situation revidiert hätte (cf. Rendtorff 200).

7 Bei den Amos- und Jesajazitaten stütze ich mich auf die Übersetzung und Exegese von Rudolph respektive Dietrich, für andere Bibelzitate benutze ich im allemeinen die Übersetzung der Jerusalemer Bibel (Herder Verlag 1978, 13. Aufl.).

8 Für einzelne Propheten ist dies umstritten, kann hier aber auch nicht diskutiert werden, weil dies nur auf dem Hintergrund einer begründeten - und z. Z. nicht auf einen exegetischen Konsens stützbaren - Hypothese über die authentischen Werte des Jesaja, Jeremia und Ezechiel möglich wäre.

9 Nach Eliade (1975, 109-117) hätte Israel, anders als die anderen Völker der Antike, die Geschichte nicht de-historisiert und entwertet, sondern als Theophanie Jhwhs zelebriert. Ob sich diese Meinung mit der neueren Forschung noch verträgt, sei hier dahingestellt.

10 Nach Gen 8, 22 soll die Erde "für alle Zeiten" bestehen, d. h. nach einer Aneinanderreihung von Zeiten mit verschiedener Füllung.

11 Nach manchen Exegeten, z. B. Weiser und Wolff, gehören die Heilsworte ab Am 9, 8b nur zu einem späteren Redaktor bzw. Autor. Andere Exegeten, z. B. Rudolph, Fey, Vriezen, bestreiten diese Theorie (cf. Rudolph 277 f.).

12 "Die neuere Forschung neigt immer entschiedener der Ansicht zu, daß die nomadische Viehwirtschaft nicht als selbständige Kulturstufe, sondern als eine ökologisch bedingte Abzweigung der bäuerlichen Kultur, und zwar des Getreidebaukreises aufzufassen sei." (Bobek 455).

13 Dadurch, daß die Gesellschaften des sog. fruchtbaren Halbmonds, die als erste die großen kulturlandschaftlichen Leistungen (Bauerntum, Bewässerungsanlagen, organisierte Herrschaften etc., cf. Bobek 461) hervorgebracht haben, nicht von Rentenkapitalismus zum Produktionskapitalismus (wie z. B. England im XVI. Jh.) gelangt sind, bleiben sie stationär. Auch deswegen sind die orientalistischen und geographischen Studien etwa über die iranische Fellachisierung (cf. z. B. Wirth und Bobek) für die Bibelforschung so interessant.

14 C. Sigrist (zit. nach N. Lohfink 56) definiert eine "segmentäre Gesellschaft" als eine "akephale (d. h. politisch nicht durch eine Zentralinstanz organisierte) Gesellschaft, deren politische Organisation durch gleichrangige und gleichartig unterteilte mehr- oder vielstu-

fige Gruppen vermittelt ist."

15 Das ist dem alttestamentlichen Menschen umso abstoßender, der "Barmherzigkeit" (רַחֲמִים) vom "Mutterschoß" (רֶחֶם) ableitet.

16 "Kreditaufnahme bedeutet fast zwangsläufig ständige Abhängigkeit, weil Zinsen horrend hoch sind - in der Antike wie heute. Für das Syrien der 1960er Jahre werden 40-60 % für 6 Monate und 5-8 % für einen Monat angegeben. Die Schuldscheine der Juden von Elephantine in Ägypten aus dem 5. Jh. v. Chr. setzen 5 % pro Monat fest, wobei nichtbezahlte Monatszinsen kapitalisiert werden; das bedeutet einen Jahreszins von wenigstens 60 %." (Lang 55 f.).

17 "Unter 'Logienquelle' (Q) wird hier folgendes verstanden: Eine schriftliche Sammlung von Verkündigungsworten, die direkt oder indirekt Mt oder Lk bekannt war und von ihnen neben Mk benutzt worden ist." (L. Schottroff 54). In Schenk kann man eine wissenschaftliche Darstellung der Q-Sammlung finden.

18 "Kaum je hat der Klassenhaß des modernen Proletariats solche Formen erlangt, wie der des christlichen" (K. Kautsky: Ursprung des Christentums, 1923, S. 345) zit. nach Fromm VIa, 27-39.

19 De Martino hat auf die Kraft des "come se" (als ob) öfter hingewiesen.

20 Der türkische Gastarbeiter Mustapha El Hajaj schreibt in seinem Gedicht "Die Deutschen":
"In Deutschland gibt es Leute, die haben Geld und sehen trotzdem traurig auf die Erde.Sollen sie doch den Kummer denen überlassen, die kein Geld haben..." (S. 25) Es ist fraglich, ob das Geld umgekehrt die Freude und Heiterkeit automatisch verschafft.

21 In der Blues- und Jazzszene der Weißen fällt die Geschäftemacherei, nicht so sehr die Kreativität auf:
"Auch eine andere Überlegung kann nicht ohne Bitterkeit angestellt werden: daß es weiße Musiker sind, die heute auf der britischen und amerikanischen Szene mit dem schwarzen Blues ein Vermögen verdienen, während die schwarzen Schöpfer dieser Musik - von wenigen Ausnahmen abgesehen - nach wie vor obskure Stimmen eines notleidenden und diskriminerten Proletariats bleiben." (Berendt 143)
Cf. dazu auch Maniscalchi/Marcucci.

22 Als man sich nicht mehr so sicher war, daß die Parusie unmittelbar bevorstehe und damit auch die Innigkeit des "Maranatha" nicht mehr so intensiv war wie in paulinischer Zeit, verschwand die neutestamentliche Prophetie, die ja nur relativ kurz gedauert hatte, und die Institutionalisierungsaspekte der Ekklesia wuchsen entsprechend (cf. Dautzenberg).

23 Weitergehende Informationen über die Entstehungsgeschichte, Normen, Konzeption und juristische Einrahmung der Institution "katholische Mission" für Emigranten

findet man in Gottlob.

24 Über das semiotisch-linguistische Verhältnis zwischen der "Metasprache" und "Sprache" in der Liturgie cf. Paolo 39-55.

25 Cf. CSERPE: Ausländische Arbeiter und Kirche - Eine Untersuchung über sozio-kulturelle und religiöse Probleme der italienischen Auswanderer in Deutschland. Basel 1976, 48-82 (Kap. VI - Die religiöse Haltung der Zugewanderten).

26 Cf. P. S. Burgalassi: Das religiöse Verhalten der Italiener. Vallecchi, Firenze 1968, 24.

27 "Wir sprechen hier von 'Herrenmahl', weil dieser Ausdruck sehr sachgemäß in allen drei Dimensionen (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) gebraucht werden kann und zudem im ältesten Zeugnis vom Abendmahl gebraucht wird (1 Kor. 11, 20: kyriakon deipnon)." (H. Küng 1980, 261).

28 Vaticanum II, Const. "Sacrosanctum Concilium", Nr. 48.

29 Gerade wenn man sie mit anderen Ländern, etwa mit Italien, vergleicht, fällt diese westdeutsche Homogenität sehr auf. Hier einige Elemente dieser homogenen Struktur:
a) Der deutsche Klerus genießt eine gleichmäßige, universitäre, sozusagen standardisierte Theologieausbildung, anders als in Italien, wo neben nationalen und internationalen Strukturen auch private - religiöse oder diözesane - Theologieausbildungsstätten existieren.
b) Die deutschen Pfarrhäuser sind überall gut bemittelt und gut organisiert kraft des deutschen Kirchensteuersystems, das schafft Homogenität auch in anderen Bereichen.
c) Die sonstigen soziologischen Koordinaten sind gleichmässiger als in Italien; es gibt kaum ein Nord-Süd-Gefälle. Es ist keine Agrargesellschaft mit entsprechenden Volksreligionsphänomenen wie im italienischen Süden etc.
d) Die Mittelschichtszugehörigkeit ist dominant, sowohl beim Klerus als auch bei den Kirchgängern (cf. Geller; Boos-Nünning).

30 Nicht sehr weit von der Kirche ist das Asylantenlager (Tiepvalkaserne), bewohnt in der letzten Zeit (1982) auch von einer vietnamesischen Gruppe.

31 Das Ausländer-Problem darf nicht unabhängig vom Klassenproblem gesehen werden, es geht im Grund um eine Überlagerung des ethnischen Widerspruchs auf dem fundamantaleren Klassenkampf. Ich habe hier in Tübingen die Veranstaltungen "für" Ausländer (Italiener, Griechen etc.) beobachtet, etwa von der Volkshochschule oder vom LTT etc.: Man plakatiert, man verteilt fleißig Flugblätter, aber nicht dort, wo viele Ausländer anzutreffen sind, z. B. in den Egeria-Baracken (Lustnau).

32 H. Becher: Kirchen und ausländische Arbeitnehmer. In: Bundesarbeitsblatt (1971) 7/8, S. 488. Zit. nach Gottlob 170.

33 "Modell eins bringt für die Bundesrepublik etwas ganz

Neues, nämlich... gleichberechtigte, anderssprachige katholische Nationalgemeinden als kanonisch errichtete Personalpfarreien... Praktisch bedeutet dies die Abkehr von der nicht mehr überschaubaren Ausländermission.
Modell zwei ist die multinationale Gemeinde, wo der Ausländeranteil zwischen 30 und 50 Prozent oder in Einzelfällen sogar darüber liegt...
(Modell drei) 'Gemeinde mit ausländischem Schwerpunkt' ...
Modell vier schließlich der Regelfall: deutsche Gemeinden mit ausländischen Minderheiten...
Die besten Chancen dürften wohl die beiden ersten Modelle haben, weil sie nüchtern an die Realitäten herangehen. Die anderen beiden Modelle sind Anstöße. Es werden nicht die letzten sein." (A. Lämmle in: Publik-Forum (1978) Nr. 10, S. 14).

34 Über den "Bischof" als nicht ursprünglich christliche Figur, sondern spätere feudale Bildung von Macht und Sakralisationsmonopol siehe Giudici 1981, 131-133.

35 Mit dem grundlegenden Faktum der Mittelschichtzugehörigkeit hängt nach Gollwitzer eine ganze reformistische, antirevolutionäre theologisch-sozialethische Konstellation zusammen: Individualismus-Privatismus (stärker bei den Protestanten, weil sie keine "Soziallehre" haben), Verjenseitigung und Spiritualisierung des Gottesreiches, metaphysisch-theologische Unverbesserbarkeit der Welt, Sozialethik gekennzeichnet von Vermeidung der marxistischen Klassenanalyse, Ursachenabblendung durch Symptomenkurieren etc. (84-96).

36 "W. Zapf hat zusammenfassend über die deutschen Eliten gesagt, sie zeichneten sich aus durch hohe formale Bildung (Universitätsstudium), durch lange Karriere in den Bürokratien, durch überwiegende Herkunft aus dem oberen Stratum der Gesellschaft, durch ein karrierebedingtes hohes Alter, durch das Fehlen von Frauen in Spitzenpositionen sowie eine große Kontinuität im Berufsgang, zumindest in den Verwaltungs- und Wirtschaftseliten. Wie unsere Untersuchung zeigt, treffen diese Kriterien auch für die kirchliche Elite in der BRD zu." (Y. Spiegel 1974 a, 131).

37 Anhand der Intellektuellen-Strukturen vermag Gramsci historische Gesellschaftsformationen verschiedener Länder (Italien, Deutschland, USA, England, China...) prägnant und treffend zusammenzufassen (cf. I, 15-23).

38 Cf. Gramsci 1980, 371, Anm. 167; cf. auch I, 6-14.
"Unter Intellektuellen sind nicht nur die gewöhnlich mit dieser Bezeichnung gemeinten Kreise zu verstehen, sondern allgemein die gesamte soziale Schicht, die im weiteren Sinne organische Funktionen ausübt, sei es in der Produktion, sei es in der Kultur oder in der Politik und Verwaltung." (Q 19, 2041).

39 Dieselbe soziologische Einsicht und denselben strategisch-politischen Instinkt hatte auch Napoleon Bonaparte,

als er sagte:
"Was mich anbelangt, so sehe ich nicht in der Religion das Geheimnis der Inkarnation, sondern das Geheimnis der Sozialordnung: Die Religion entrückt die Idee der Gleichheit in den Himmel, was verhindert, daß die Reichen von den Armen massakriert werden. Die Religion ist wie eine Form von Impfung bzw. Impfstoff, der immer für Scharlatane und Gaukler sorgt, indem er unseren Hang zum Wunderbaren befriedigt. Die Priester sind mehr wert als viele Kants und alle deutschen Träumer." (Zitiert nach Casalis 1980, 52. Meine Hervorhebungen).

40 Die Konnotation "organico" steht zwar am meisten im historischen, bewertenden Zusammenhang, entgegengesetzt der Konnotation "tradizionale" (etwa die "organischen Intellektuellen" kämpfen gegen oder verbinden sich mit den "traditionellen Intellektuellen "für eine neue bzw. bessere Hegemonie ihrer noch unterdrückten Klassen). Aber "organico" meint auch in manchen Passagen einfach den "symbiotisch-osmotischen" Charakter des Verhältnisses; so sind z. b. die Jesuiten einerseits "tradizionelle Intellektuelle" nach der historischen Lokalisierung, andererseits stehen sie "organisch" zu der katholischen Kirche und zum Papst.

41 "L'elemento poplare 'sente', ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale 'sa', ma non sempre comprende e specialmente 'sente'...
Non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione." (Gramsci MS 144 f.). Über die "reziproke Pädagogik": vgl. ebd. 31.

42 "Gli intellettuali si sviluppano lentamente, molto più lentamente di qualsiasi altro gruppo sociale, per la stessa loro natura e funzione storica. Essi rappresentano tutta la tradizione culturale di un popolo, vogliono riassumerne e sintetizzarne tutta la storia... Pensare possibile che esso (intellettuale) possa, come massa, rompere con tutto il passato per porsi completamente nel terreno di una nuova ideologia, è assurdo." (QM, 159).

43 Das Wort "lorianismo" kommt von Achille Loria (1857-1943), einem wegen spitzfindiger, absurder Meinungen berühmten Intellektuellen, der aber großen divulgativen Erfolg und Einfluß hatte.

44 Man vergleiche diese prophetischen Worte des Kommunisten Gramsci mit den Worten des Theologen Bultmann 1942 über den a-mythologischen, modernen Menschen "Herrn über sich selbst und das Universum" (nach Casalis 1980, 76 f.) gerade mitten in der Hilfezeit.

45 De Rosa (1978, 198-212) kritisiert diese Analyse Gramscis als historisch pauschal. Aber in diesem Zusammenhang interessieren uns hauptsächlich die methodologisch-heuristischen Aspekte.

4. ETHNISCHE KONFLIKTE AUS ETHNOLOGISCH-KULTUR-ANTHROPOLOGISCHER SICHT

4.1. DIE KULTURELLE IDENTITÄT: GRUNDTRIEB EINES UNVERMEIDBAREN, ABER NOCH NICHT RASSISTISCHEN ETHNOZENTRISMUS ("ETNOCENTRISMO ATTITUDINALE" VS: "ETNOCENTRISMO IDEOLOGICO", LANTERNARI)

"A ist X, soweit es nicht Y ist", die mathematische Knappheit dieser Definition der kulturellen Identität seitens Devereux (1984, 48) trifft umso besser deren Kern, d. h. die notwendige, "transzendentale"[1] Relation der Identität zum Anderen: ich bin "ich", weil ich nicht "er", nicht "du" bin; meine Gruppe ist "meine" Gruppe, sofern sie nicht eine "andere" Gruppe ist. Die kulturelle Identität als Antriebsfeder des Lebens und der ganzen interaktionären Dynamik ist also eine unvermeidbare ego- und ethnozentrische Wurzel, aber als solche, wie später gezeigt wird, nicht unbedingt bösartig, d. h. rassistisch.

Ist diese in der kulturellen Identität eingepflanzte Ethnozentrismuswurzel derart, daß ein fataler Konflikt, eine radikale Feindschaft (homo homini lupus), eine Inkompatibilität alle Akkulturationsformen radikal beeinträchtigt? Schließt die Beeinträchtigung der eigenen kulturellen Identität das Andere so radikal aus, daß ein "Völkergemisch" "naturgemäß" nur Explosion, "Völkerzersetzung" verursacht? Ist der Rassismus also in der kulturellen Identität eingebaut, ist er "naturgegeben"? Vieles von der rassistisch-faschistischen Literatur wurzelt gerade in diesem unaufgeklärten Zusammenhang, es wird leicht und dogmatisch von "Naturgesetzen", "Unnatürlichkeit der Rassen- bzw. Völkermischung", "naturwidriger Integrationspolitik", "Völkerzersetzungspolitik", "ethnischen Explosionen" ("Vielvölkerstaat, Schmelztiegel... ist Verbrechen an allen Ausländergruppen... und am deutschen Volk! ... Unsere Kinder... in

einem eurasisch-negroiden Völkergemisch zugrundegehen")[2] etc. gesprochen.

Zuerst eine methodologische Präzisierung: der Begriff "menschliche Natur" kann abstrakt und dogmatisch werden, so daß man ihn in der Wissenschaft kaum bzw. nur vorsichtig verwendet, sowohl in historisch-materialistisch-diachronischer Perspektive[3] als auch in komparativistischer, eher synchronischer ethnologischer Perspektive:[4] der konkrete Mensch, die konkrete Ethnie, durchkreuzt durch bestimmte Verhältnisse, eingebettet in bestimmten geopolitischen und geschichtlichen Koordinaten, ist die jeweils zu erforschende Größe. Aufgrund vieler ethno-anthropologischer Zeugnisse sind die bösartigen, organisiserten und vernichtenden Formen (Ethnozid, zerstörerischer Krieg, Sklavendeportation, nationalistische, rassistische Ausbrüche...) nicht notwendig und nicht unvermeidbar. Sie sind nicht als menschliche "Natur" angeboren, da sie manchen "tradtionellen" Kulturen und manchen sogenannten primitiven Völkern unbekannt sind. Sie sind nur bei komplexeren Gesellschaften anzutreffen und erfordern eine massive politische Propagandaarbeit, die einen psychologischen, generellen und unvermeidbaren "etnocentrismo attitudinale" in einen politischen "etnocentrismo ideologico" (z. B. Rassismus, Nationalismus, blinden vernichtenden Haß gegen Minderheiten) transformiert.[5]

Der Krieg als Höhepunkt der "outgroup-hostility" (Summer) ist in dieser Hinsicht besonders signifikant. Bei den "traditionellen", einfacher strukturierten Kulturen gibt es keinen Krieg im modernen, westlichen Sinne, es gibt Kämpfe jeweils aus Identitätsbedürfnissen, aus wirtschaftlichen (Eroberung von Jagdgebieten...) und sozialen Interessen (Frauenraub, Prestigebestätigung, Rache...). Diese Kämpfe gehen nicht über eine Gleichgewichtsdynamik hinaus, sie bestätigen sie.[6] Aber bei den Gesellschaften komplexer Strukturierung, besonders im Kapitalismus, haben der Krieg und andere Raubformen einen destruktiven und destruktierenden

Charakter.[7] Dieser ethno-anthropologische Befund - Unterschied zwischen einem allgemeinen "attitüdinalen Ethnozentrismus" und einem nur bei komplexeren Gesellschaften anzutreffenden "politisch-ideologischen Ethnozentrismus" - erhält Bestätigung von der deutschen Geschichte: ohne die massive rassistische Ideologisierung der Nazis (es ist bezeichnend, daß es in der Hitlerzeit ein "Propagandaministerium" gab), die wiederum von der ideologischen Vorarbeit verschiedener Denker vorbereitet worden war, wären solche rassitischen Ausbrüche undenkbar gewesen.

4.1.1. PARABEL DER KULTURELLEN IDENTITÄT DES WESTENS: VON DER ABWERTUNG DES NICHT-WESTLICHEN ZUR SELBSTABWERTUNG

Man kann nicht von der Identität einzelner Gruppen sprechen, ohne auf die allgemeine Krise der Europäer und überhaupt des Westens in ihrer Identität hinzuweisen. Die Beziehung der Europäer zu Nicht-Europäern hatte einen einbahnmäßigen Kurs genommen: aufgrund der technischen Überlegenheit und der aggressiven, auf dem "ungleichen Austausch" aufgebauten Kapitalismuswirtschaft der Europäer hieß "anders" gleich "minderwertig" ("alteritâ = inferiorità") (Lanternari 1983, 239-243). Dieser starke, vier Jahrhunderte alte kolonialistische Eurozentrismus begann aber 1900-1960 infolge der "rivolta dell'oggetto" (ebd. 241), durch die vielen antiethnozentrischen Bewegungen der Dekolonialisierungszeit erschüttert zu werden, wobei eine "Selbstkritik" der westlichen Ethno-Anthropologie induziert wurde. Das alte europäische Bewußtsein (alteritâ = inferiorità, d. h. nicht-europäisch = minderwertig) erhielt zum ersten Mal Konkurrenz: "black is beautiful..., African Look..., Islam ist beautiful..., lateinamerikanisch ist schön..."
In dieser 3. Phase ab Ende der 60er Jahre wird die alteritâ (Fremdsein, Anderssein) sogar internationalisiert, insofern

die Menschen im Westen sich selber als "minderwertiges Objekt" ihrer eigenen Leviathan-Monokultur wahrnehmen. Lanternari spricht von der "alteritâ totale". Was ist passiert? Der Westen attackiert sich selber in Form einer kaum kontrollierbaren Technologie und atomaren Aufrüstung, in Form großer Machtkonzentrationen (Multinationale Konzerne), in Form einer "Konsumzivilisation" und einer alle, die nicht-westlichen wie die westlichen Kulturen gleichsetzenden "Monokultur". Der Westen gleicht also einer riesigen Schlange, die sich in den Schwanz beißt; vielleicht in einer "Apokalypse ohne Eschaton" (De Martino)?

Wie kann man die überall in Westeuropa im Zusammenhang mit der Wirtschaftskrise wiedererwachten xenophoben Kampagnen vor dem Hintergrund der Krise des Euro- bzw. Westzentrismus richtig einschätzen? Einerseits darf man diese xenophoben "revivals" nicht bagatellisieren,[8] da die wichtigsten Faktoren einer möglichen Verschärfung vorhanden sind: die politische Sündenbock-Instrumentalisierung, die Trägheit des alten kolonialistischen Herrenmenschen-Denkens (vor allem bei den Engländern), das Weiterleben eines autoritären Sozialcharakters (vor allem bei den Deutschen) und das Wuchern extremistischer Rechtsgruppierungen etc. Aber es fehlt ein Element der alten Konstellation: Der Glaube an Europa, an den Westen, das Superioritätsgefühl der Westler ist brüchig, so daß ein derart militantes, rauschhaftes und allgemeines "Mitmachen" und eine "Gleichschaltung" für faschistisch-nationalistische Abenteuer wie in der Hitlerzeit nicht mehr möglich ist.[9]

4.2. ERSCHWERTE IDENTITÄTSFINDUNG DER MIGRANTEN-MINDERHEITEN ZWISCHEN NICHT-INTEGRATION, ASSIMILIERUNG UND GHETTOISIERUNG

1. MANGEL AN VORBEDINGUNGEN FÜR DIE INTEGRATION

Wenn ein hypothetischer, neutraler Außenstehender die vor allem vom Kuhn-Memorandum 1979 ausgelöste Integrationsdebatte in der Presse, bei Politikern und Nicht-Politikern verfolgt hätte, würde er nicht zum Verständnis der fundamentalen und zugleich einfachen Punkte des status quaestionis kommen, die folgendermaßen lauten:

a) Integration als kultureller Prozeß (Akkulturation) ist hauptsächlich Sache der Migranten. Die Einheimischen sind zwar miteinbezogen, da die Integration dialektisch und interaktionär ist, aber die Hauptprotagonisten sind die sich im Akkulturationsprozeß Befindenden. Sie "müssen" z. B. die Sprache der Einheimischen lernen und nicht umgekehrt.

b) Die Migranten haben die Fähigkeit zur Integration, sie sind vital und kreativ genug, sie brauchen keine Anthropologen zur Gestaltung ihrer Subkultur.[10]

c) Von der Seite der Einheimischen sind nur die polit-ökonomischen Vorbedingungen der Integration zu erwarten, die, wie gezeigt worden ist (vgl. 2.1. und 2.2.), mangelhaft sind.

> "Wir können festhalten, daß die offiziellen Integrationskonzepte, vor allem von seiten der Ausländer in der BRD, Integrationsanstrengungen trotz objektiv fehlender Integrationsmöglichkeiten (meine Hervorhebung) verlangen...
> Vollständige soziale und ökonomische Integration von Unterschichten, auch ungeachtet der rechtlichen Stellung und nationalen Zugehörigkeit derselben, ist ebenso wie die Lösung der Wohnungsfrage unter kapitalistischen Verhältnissen nicht realisierbar...
> Wir betonen noch einmal, daß es sich bei den heute vertretenen Integrationskonzepten nicht um das Bemühen der Schaffung objektiver Voraussetzungen für die Integration... sondern um soziale Befriedigungsaktionen auf ideologischer Ebene handelt, die zunächst den Anpassungs- oder auch "Germanisierungsdruck" gegenüber den Ausländern erheblich vergrößern." (Müller 178 f.)

Manche Politiker verstehen - mehr oder weniger absichtlich - unter Integration einfach Assimilation, und so ziehen sie die polnische Emigration ins Ruhrgebiet als gutes Integrationsbeispiel heran. Aber historische Recherchen (cf.

Spaich 1981, 148-161; Müller 73-100) beweisen,

> "daß es erheblichen Assimilationsdruck auf verschiedensten Ebenen gegenüber den Polen gegeben hat, und daß es bezweifelt werden muß, ob überhaupt, auch mit oder gerade wegen des Anpassungsdrucks, von gelungener Integration gesprochen werden kann." (Müller 75)

Damals wurde die "Germanisierungspolitik" proklamiert, und sogar mit offenen ethnozentrischen und paternalistischen Akzenten:

> "Lassen wir zusammenfassend über die Germanisierungspolitik der deutschen Regierung v. Studt sprechen, seit 1889 Oberpräsident der Provinz Westfalen und seit 1899 zugleich preußischer Kultusminster: 'Scharfe Überwachung der Agitation und Vereinsthätigkeit, Fernhaltung nationalpolnischer Geistlicher, Beschränkung des Gebrauchs der polnischen Sprache in öffentlichen Versammlungen, ausschließlich deutsche Schulbildung, das werden die Mittel sein, mit denen das Polenthum im Westen der Monarchie dem Einflusse der deutschfeindlichen Agitation entzogen und der Germanisierung zugeführt wird... An den Polen selbst wird damit ein gutes Werk vollzogen, denn es tritt an die Stelle eines minderwertigen, stets zu Exzessen geneigten, namentlich auch in dem weiblichen Theile mit bedenklichen Eigenschaften ausgestatteten Elementes ein solches, dem die wirtschaftliche und sittliche Überlegenheit des Deutschthums in vollem Umfange zugute kommen kann.' Geschrieben 1898 in einer Denkschrift an den preußischen Innenmininster." (Meine Hervorhebungen) (Müller 84)

2. ZWISCHEN ASSIMILIERUNG UND GHETTOISIERUNG

Die Ausländerpolitik in Westeuropa zeigt ähnliche Widersprüche: Man will mit Maßnahmen (z. B. mit Anwerbestop) die Immigration beschränken, verursacht aber dabei ungewollte Gegenwirkungen: die Gastarbeiter trauen sich nicht mehr zu zirkulieren, sie werden erst recht seßhafte "Einwanderer", ziehen die Familien nach und bilden eine "Minorität" (Heckmann 1981).

> "Die restriktive Gesetzgebung hat die Immigranten gezwungen, Entscheidungen im Hinblick auf eine dauerhafte Niederlassung zu treffen, die sie andernfalls wahrscheinlich nicht hätten. ...Die Furcht vor einem totalen Einreiseverbot ist so groß, daß viele Commonwealth-Einwanderer sich nicht einmal mehr trauen, das Land im Urlaub zu verlassen." (Watson 43 f.)

Die durch Restriktionsmaßnahmen anvisierte Assimilation wurde von den Fakten eher widerlegt:

> "Die politischen Entscheidungsträger in Großbritannien bemerken langsam, daß die Assimilierung ethnischer Minderheiten aus dem New Commonwealth kein realistisches Ziel mehr ist." (Ebd. 39)
> "Diese allgemeine Einstellungsänderung spiegelt sich ebenfalls in den Massenmedien wider, die eine Reihe von Aufklärungskampagnen mit dem Ziel gestartet haben, die britische Öffentlichkeit auf eine 'multi-ethnische Zukunft' vorzubereiten." (Ebd. 47)

Die xenophoben Ausbrüche, die überall in Westeuropa anzutreffen sind, verursachen anti-assimilationistische Auswirkungen. Die in ihnen manifestierte Bösartigkeit der Gastgesellschaften verstärkt noch mehr die kulturelle Identität.

> "Die Erfahrung rassischer Diskriminierung hat viele jüngere, in Großbritannien geborene Asiaten und West-Indians dazu veranlaßt, britische Kulturnormen zurückzuweisen. Statt dessen haben sie Aspekte des kulturellen Erbes ihrer Eltern wiederentdeckt und sich neue ethnische Identitäten geschmiedet, die ihnen die Distanzierung von der herrschenden Gesellschaft erlauben." (Ebd. 39)
> "Der interessanteste Aspekt dieses Prozesses ist die Entstehung einer 'schwarzen' Identität, die quer zu allen traditionalen Trennungen verläuft, die früher aufgrund der unterschiedlichen Herkunftsinseln bestanden. Die in Großbritannien geborenen Kinder von karibischen Immigranten haben ihren eigenen Spezialdialekt des Englischen ausgebildet, und sie haben ihre eigene Musik - eine Form des Reggae mit Texten, die eher von der Bedrängnis in Brixton (Süd-London) als der in Kingston (Jamaica) erzählen. Das sich herausbildende ethnische 'Schwarz' schließt ebenfalls eine kleine Zahl westafrikanischer Jugendlicher mit ein, die sich mit ihren karibischen Klassenkameraden identifizieren." (Ebd. 45)

Noch einige kulturanthropologische Bemerkungen:

a) Die Erhaltung eigener kultureller Identität ist lebenswichtig und somit als Ethnozentrismuswurzel ("etnocentrismo attitudinale" s. 4.1.) unvermeidbar und gewissermaßen gesund. Dies läßt sich z. B. daraus ableiten, daß mit Regelmäßigkeit der Urlaub der südländischen, katholischen Emigranten, mit der großen "festa" des Schutzpatrons oder

der Madonna zusammenfallen "muß". Und das kommt nicht so sehr aus einer Folklorismusvernarrtheit, sondern aus einem unbewußten Grundbedürfnis, das - wie die Ethno-Anthropologen beweisen - eine ähnliche Struktur wie die Riten- bzw. Mythenbedürfnisse bei den traditionellen Kulturen aufweist: die eigene ethnische Identität bei der aus alter Zeit stammenden, von den Vorfahren gegründeten "festa" zu erfahren und "neu zu begründen" (Lanternari 1976, 125-133). Das kann u. U. eine Rettung vor neurotischen und psychotischen Symptomen sein.[11]

b) Die Emigration bedeutet, zumindest für die meisten, eine nicht gewünschte Akkulturation. Die Integrationsbereitschaft ist folglich begrenzt, und sie wird noch geringer bei stigmatisierendem und ablehnendem Verhalten der Einheimischen. Dies wird noch verstärkt durch ein objektives Element: Die Emigranten kommen hauptsächlich aus bäuerlichen, also strukturell einfacheren und traditionellen Kulturen. Die "fortgeschrittenen" Industriegesellschaften der westeuropäischen Metropolen sind dagegen komplex, ihre Kultur ist entsprechend unüberschaubar.[12] Schon die Einheimischen selber leiden unter dieser Komplexität, da nach Devereux[13] die Antianpassungsphänomene wachsen, je mehr eine Gruppe zur "Gesellschaft" wird und somit die Einfachheit und Überschaubarkeit der "Gemeinschaft" verliert.

Also durchlaufen die Gastarbeiter eine doppelt belastende Akkulturation: eine andere und eine komplexere Kultur. Von daher können Assimilationszwänge zu einem tendenziellen Ethnozid werden über die psychiatrischen Auswirkungen auf individueller Ebene hinaus. Aus dieser realistischen Perspektive kann man der Ghettoisierung eine rettende Funktion gegenüber der kulturellen Identität nicht absprechen.

c) Auf der Ebene der Werte. Ein Nicht-Wert aus Gastarbeitersicht ist das familiäre Leben in der BRD, da die Familie in den mediterranen, katholischen wie islamischen Kulturen eine Geborgenheits- und Affektzentrale und auch eine wirtschaftliche Infrastruktur ist.

"Im Winter 1982/83 hat diese Forderung nach Integration eine zusätzliche makabre Note erhalten, seitdem nämlich eine gesetzliche Regelung darüber angestrebt wird, daß Kinder von Ausländern, die das 6. Lebensjahr überschritten haben, nicht mehr in die BRD zu ihren Eltern nachreisen dürfen.
Der asoziale Geist des westlichen Denkens entlarvt sich für die meisten Fremden... kaum deutlicher als gerade in dieser hier sich ausdrückenden Familien- und Kinderfeindlichkeit." (Schumann 53)

Es gibt außerdem eine ganze Reihe von schizoiden Zügen der westeuropäischen Industriegesellschaft (der "cool"-Typ mit kaltem, unpersönlichem und "sachlichem" Auftreten; eher puritanische Erotik; Angst, sich emotional zu kompromittieren; Vereinsamung etc.)[14], mit denen sich die südländischen Gastarbeiter nicht identifizieren können.

"Das Fehlen von Affekten macht unser Alltagsleben kalt und unverbindlich...
In der Türkei ist es üblich, sich unter Freunden und Bekannten auch ohne Voranmeldung zu Hause und selbst am Arbeitsplatz zu besuchen. Zurück in Berlin, mußte ich für Alles und Jedes einen Termin ausmachen...
Fährt man hier mit der U-Bahn, so sitzen einem meist versteinerte Gesichter gegenüber. Menschliche Regungen sieht man nur bei Betrunkenen und bei Ausländern."
(Kleff 35)[15]

Hierher gehört auch ein den Deutschen im 19. Jahrhundert eingeimpfter Superioritätskomplex (Schumann 54), der die eventuell noch übriggebliebenen Integrationsabsichten auf beiden Seiten zusätzlich vereitelt.

Der Ansatz "Literatur der Gastarbeiter"[16] stellt ein interessantes Moment der schwierigen Integration dar:
a) die Betroffenen selber "literarisieren", kreieren ihre Kultur, b) sie verarbeiten und kurieren ihre Kulturschocks und täglichen Belastungen, c) sie greifen das Superioritätsgefühl und andere Pseudowerte der Gastgesellschaft mit Ironie und Witz an. Dadurch stellen sie die Weichen für eine echte "paritätische Integration" wie z. B. der spanische Gastarbeiter A. Hernando in seinem Gedicht "Gastspiel eines Gastarbeiters":

"Immer wieder hören wir, wir Gastarbeiter sollen unsere eigene Kultur pflegen. Aber welche ist unsere eigene

Kultur? Sicher nicht mehr die unserer alten Heimat und noch nicht die unserer neuen Heimat. Der Rat, unsere eigene Kultur zu bewahren, kann sehr gut gemeint sein. Es kann aber auch eine Falle sein, damit wir immer schön exotisch bleiben und nie richtige Partner werden. Aber auf die Dauer werden wir von der deutschen Kultur beeinflußt und unsere eigene Kultur wird auch die deutsche beeinflussen. In der Tat sind wir keine Gäste mehr, und wir sollten auch nicht als Gäste gelten."
(In: Biondi 1980, 114)

4.3. DIE PROBLEME DER DEUTSCHEN IDENTITÄT. ABER WELCHE "UNTERWANDERUNG" IST IM SPIEL?

Es folgen einige Passagen des sogenannten "Heidelberger Manifests" vom 4.3.83:

"Mit großer Sorge beobachten wir die Unterwanderung des deutschen Volkes durch Zuzug von vielen Millionen von Ausländern und ihren Familien, die Überfremdung unserer Sprache, unserer Kultur und unseres Volkstums...
Die Integration großer Massen nichtdeutscher Ausländer ... führt zu den bekannten ethnischen Katastrophen multikultureller Gesellschaften. Jedes Volk, auch das deutsche Volk, hat ein Naturrecht auf Erhalten seiner Identität und Eigenart in seinem Wohngebiet...
Die jetzt praktizierte Ausländerpolitik, welche die Entwicklung zu einer multirassischen Gesellschaft fördert, widerpricht dem Grundgesetz...
Welche Zukunftshoffnung haben unsere eigenen Kinder, die in Klassen mit überwiegend Ausländern ausgebildet werden? Werden sich die Abermilliarden für die Verteidigung unseres Landes am Ende einer solchen Entwicklung lohnen?..."
(Meine Hervorhebungen)[17]

"Unterwanderung", "Überfremdung", "Volkstum", "ethnische Katastrophen", "multirassische Gesellschaft"... es sind Ausdrücke, die an unangenehme Momente der deutschen Geschichte, etwa an den Zeitgeist der Kristallnacht (9.-10. November 1938) erinnern. Warum sind solche Professoren aus der Latenz gekommen, um eine Kontinuität der deutschen Geschichte, nämlich die Abwertung des Fremden bzw. die Abwehr vor dem Fremden zu "manifestieren"? Wahrscheinlich hat die Euphorie der Wirtschaftswunderjahre eine Vernebelung

dieser Kontinuität bewirkt, aber nachdem das Wirtschaftswunder in die Talsohle abgerutscht ist, taucht sie wieder in verschiedenen Formen auf: als Stellungnahme zur Ausländerfrage, als Debatte über die Friedensbewegung, und in dieser Zeit (1985) über die Schlesier und über die Ostgrenzen usw.[18] Mögen solche Professoren auch vereinzelte Denker ohne direkten politischen Einfluß sein, so sind sie doch als rezipierende und einigermaßen getragene Intellektuelle eine geschichtliche "Zusammenfassung" im Sinne von Gramsci (cf. 3.3.3.) und als solche ein ernstzunehmendes Symptom. Sie verbalisieren nämlich, was breite Teile der Bevölkerung seit langem denken und fühlen. Im "Heidelberger Manifest" und ähnlichen Stellungnahmen, die sich in der letzten Zeit (1981-1985) besonders in der rechten Presse häufen, fällt der projizierende,[19] d. h. umdrehende Charakter der Vorstellungen auf:

a) Die deutsche Identität ist bedroht, aber auch die französische, die italienische (cf. Pasolini), die englische und überhaupt die Identität verschiedener Nationalitäten des Westens, und zwar geht es primär um eine allgemeine "Selbstbedrohung" und "Selbstabwertung" des Westens ("alterità totale" cf. 4.1.1.), die am aggressivsten vom amerikanischen Kapitalismus und seiner Hegemonie geleitet wird. Stellen die Kopftücher der türkischen Frauen das türkische Ghetto in Berlin-Kreuzberg, die italienischen Pizzerias und viele Einflüsse der Gastarbeiter und Asylanten eine "Unterwanderung des deutschen Volkes" dar? Ihr Gewicht ist objektiv viel geringer als die politökonomische Dominanz euro-amerikanischer Metropolen mit ihrer führenden Technologie, ihrem Marketing und ihrer weltumgreifenden und "homologisierenden" (Pasolini) Monokultur.

> "Nehmen wir das Gerede von der bedrohten Identität... mal probeweise beim Wort: Sind die 'Fremden' meiner Ergriffenheit im Wege, wenn ich karfreitags einer Bach' schen Passion mich widme? Haben sie unsere Goethe-Feiern gestört? Zwingen sie uns den Uhland auf Türkisch zu rezitieren? Haben sie die 'Bild-Zeitung' von den Kiosken gedrängt?... Nehmen sie den Deutschen die Ap-

partements in Benidorm weg, dort, wo sich die spanische Identität der deutschen so vorzüglich assimiliert hat, daß man gleich sieht, man ist in Castrop-Rauxel?... Haben die Türken unsere Städte zerschlagen...? Und die von Bomben verschont gebliebenen Häuserzeilen oder Altstädte, haben die Türken sie demoliert, oder war das die Identität der deutschen Rendite?
Die schönen neuen Zentren in den Kleinstädten, die eine der anderen so wunderbar gleich machen - Wahrzeichen der deutschen Identität von heute, dies betonierte Grauen, architektonisches Kombinationspräparat aus Sparkasse und Kaufhalle - ist das türkisch?... Haben die Türken... unsere Flüsse begradigt, unsere Hecken gerodet, unseren Klatschmohn aus den Feldern vertrieben, unsere Schmetterlinge dezimiert, unsere Fluren bereinigt, unsere Weinberge militärisch organisiert, unser Altmühltal kanalisiert?" (Wolff 42 f.)

Das Heidelberger Manifest spricht von der "Überfremdung unserer Sprache". Kommen die vielen Neologismen der deutschen Sprache aus dem Türkischen, Slowenischen oder Italienischen?

b) Diese Nicht-Identifizierung oder falsche Identifizierung der Gefahren steht in einer bestimmten sozial-psychologischen Konstellation: Dadurch werden Ängste verstärkt, Ängste schlagen in Aggressionen um, Aggressionen werden wiederum als Verteidigung gegen traditionell abgewertete Minderheiten projiziert und rationalisiert. Auch in der Fragestellung in bezug auf Gastarbeiter und Asylanten kommt diese verdrehende Verteidigungshaltung durch:

"Die 'Ausländerfrage' ist also nicht die Frage der Bedrohung einer Mehrheit durch eine Minderheit, sondern die Frage der Bedrohung einer Minderheit durch eine Mehrheit (...). Die reale Bedrohung geht von der Mehrheit aus. Zur Ursache feindlichen Verhaltens der Mehrheit gegen die Minderheit können aber auch Bedrohtheitsgefühle auf seiten der Mehrheit werden: Man fürchtet Beendigung der (als Wert empfundenen) bisherigen Homogenität der Bevölkerung, Verlust der eigenen Volksidentität, Überfremdet- und (wirtschaftliches und politisches) Dominiertwerden durch die Minderheit, Rassenmischung (als sei diese eo ipso ein Übel). In den meisten Fällen dürften diese Befürchtungen fiktiv sein, Vorwände für die Kollektiv-Antipathien, Gelegenheiten für aggressive und Sündenbock-Bedürfnisse, übersteigert durch eine Propaganda, die die unter bestimmten Nöten leidende Bevölkerung von der Suche nach den wah-

ren Ursachen dieser Nöte ablenken will." (Gollwitzer 1983, 226 f.)

c) Wenn die anderen, die Fremden, so schlecht sind, dann muß man sich abgrenzen und sich selber mit "Nicht"- und "Anti"-Appellativi ständig definieren. Dieser Zusammenhang wird anhand der Kategorie "dysfunktionaler Identität" (Devereux)[20] im folgenden Abschnitt erläutert.

4.3.1. ABWERTENDE UND DEFENSIVE HALTUNG GEGEN AUSLÄNDER ALS SYMPTOM "DYSFUNKTIONALER IDENTITÄT" (DEVEREUX)

Folgenden Bemerkungen von H. Heine über den Unterschied zwischen französischem und deutschem Patriotismus sind noch aktuell und weisen damit auf die Hartnäckigkeit mancher geschichtlicher Kontinuitäten hin:

> "Der Patriotismus des Franzosen besteht darin, daß sein Herz erwärmt wird, durch diese Wärme sich ausdehnt, sich erweitert, daß es nicht mehr bloß die nächsten Angehörigen, sondern ganz Frankreich, das ganze Land der Zivilisation, mit seiner Liebe umfaßt; der Patriotismus des Deutschen hingegen besteht darin, daß sein Herz enger wird, daß es sich zusammenzieht wie Leder in der Kälte, nicht mehr Europäer, sondern nur ein enger Deutscher sein will."
> (Meine Hervorhebung)[21]

Ausländerfeindliche Völker im strengen Sinne des Wortes gab es in der Geschichte nicht, aber man kann eine grobe Unterteilung vornehmen zwischen Kulturen, die von einem bewußten Exklusivismus und rigidem ethnischen Selbstbewußtsein gekennzeichnet sind (z. B. Spartanertum, bäuerliches Römertum der Republik, Judäertum, Deutschtum des 3. Reiches etc.), und Kulturen, die toleranter, liberaler und individualistischer erscheinen (z. B. Athenertum, Italienertum, Franzosentum etc.). Aus dem die Rivalität Sparta-Athen beschreibenden Literaturmaterial kann man einen Spartaner-Typ und einen Athener-Typ idealistisch gewinnen und sie als Identitätsmodell anwenden.

> "Das Spartanertum verpflichtete einen Spartaner, intensiv und ausschließlich den militärische Heldentaten be-

> treffenden Verhaltensbereich wirksam zu machen... Kurz, das Spartanertum des Spartaners ließ viele Fähigkeiten total brachliegen...: z. B. hatte er (sc. der Spartaner) das Recht, Ehemann und Vater zu sein, aber sein Familienleben war auf ein Minimum beschränkt, damit er mehr Zeit habe, Spartaner zu sein.
> Hingegen war es dem Athener, dessen Athenertum gleichwohl forderte, Mut zu zeigen, freigestellt... auch andere Verhaltensbereiche zu aktualisieren. Sophokles war Fabrikant, General, Staatsmann und dramatischer Dichter... Die Flexibilität der athenischen Identität war wahrscheinlich darauf zurückzuführen, daß sich frühzeitig eine wirkliche Einheit und Gleichheit aller Bewohner Attikas hergestellt hatte. Der attische 'Synoikismos' stand in flagrantem Gegensatz zu der fundamentalen Uneinigkeit des spartanischen Staates, der sich aus 'echten' Spartanern, den Perioikiern (den In-der-Umgebung-Wohnenden) und den Heloten zusammensetzte..., und die alle sehr ungleiche Rechte genossen." (Devereux 1984, 16 f.)

Wie beziehen sich die Menschen auf ihr Judäertum, Römertum, Athenertum? Das hängt von der Rolle der "ethnischen Identität" ab, ob sie nämlich nur ein "Werkzeug" unter den vielen Zugehörigkeiten (z. B. Vater, Krieger, Arzt, Student, Schreiner etc.) ist, aus denen die "personale Identität" (="Werkzeugkasten") eines Menschen besteht, oder ob sie zu einer "mythischen"[22] Größe, zur "Zwangsjacke" wird, die als Über-Ich die anderen Zugehörigkeiten verdrängend die Individualität vereinnahmt. Im ersten Fall (Athener-Typ) setzt sich die Individualität aus den verschiedensten Zugehörigkeiten zusammen. Da die ethnische in diesem Fall eine nur geringe Rolle spielt, ist ein solcher Mensch anderen gegenüber offener und freier. Im zweiten Fall (Spartaner-Typ) verdrängt die ethnische Zugehörigkeit die anderen Qualitäten des Individuums, und sein Verhältnis zu ethnisch anderen Menschen verkrampft sich. Das ausländerfeindliche, exklusivistische und menschlich verkrampfte Verhalten erklärt Devereux (1984, 167) als dysfunktionale Gruppenidentität, die sich in der Geschichte manchmal katastrophal ausgewirkt hat. Folgendes sind die allgemeinen Begleiterscheinungen einer diesbezüglichen Dysfunktionalität:

a) Anfälligkeit zur "Einverleibung von Ideologien". Die Menschen im "Dritten Reich", vor allem die aus den bürgerlichen und kleinbürgerlichen Schichten, brauchten mythologische Inhalte, weil sie durch ihren "autoritären Sozialcharakter" und ihre "Furcht vor der Freiheit" ihrer Individualität beraubt worden waren (cf. 2.4.2.2.).
b) Die Überbetonung der eigenen ethnischen Identität operiert gegenüber anderen Zugehörigkeiten ständig mit pejorativen Wertungen und entsprechenden "Nicht"- bzw. "Anti-Definitionen. Wie ein Spartaner auf seinem Lakonismus (=Nicht-Schwätzer) bestand, und wie ein Jude große Mühe hatte, sich von den Heiden (=Nicht-Juden) und Unbeschnittenen abzugrenzen, so war ein Deutscher jeweils ein Nicht-Franzose, Nicht-Jude, Nicht-Zigeuer, ein Anti-Sozi, anti-liberal, anti-demokratisch, anti-kommunistisch usw.
Die Abgrenzung von anderen auf egozentrischer und ethnozentrischer Ebene ist eine Notwendigkeit, aber sie darf nicht mit der Abwertung des anderen einhergehen. Das "black is beautiful" bleibt eine legitime und gesunde Selbstbehauptung der Schwarzen, solange vorausgesetzt wird: white is "also" beautiful (Devereux 1984, 168).
c) Die defensive und abwertende, mit "Nicht" und "Anti" verbarrikadierte Haltung signalisiert eine schwache "personale Identität".

> "Der SS-Mann, der sich damit verteidigte, er habe mit der Ausführung von Grausamkeiten lediglich den Befehlen der Vorgesetzten gehorcht, gab damit zugleich zu, daß sein Status als SS-Angehöriger den Vorrang vor allen seinen anderen Gruppenidentitäten hatte, einschließlich seiner Teilhabe an der conditio humana... Die Überbetonung einer der zahlreichen Klassenidentitäten ist lediglich ein Versuch, ein brüchiges Selbst und ein unsicheres Bewußtsein der eigenen personalen Identität vor dem Zusammenbruch zu bewahren." (Ebd. 169)

Die Gastarbeiterproblematik zeigt eine bedenkliche Kontinuität von defensiver, dissoziativer und antiintegrierender Haltung und von pejorativen Wertungen: a) Die Gastarbeiter werden nicht als Mitwirkende zum Wiederaufbau und Wirt-

schaftswunder der BRD integriert. Viele deutsche Arbeiter haben mir zugesagt, der Aufbau sei nur dem "deutschen Fleiß" zuzurechnen. b) Kommt die Wirtschaftskrise, so stellen sich breite Teile der Bevölkerung diese Lösung vor: weniger Gastarbeiter, mehr Arbeitsplätze für die Deutschen. c) In der Zeit der Umweltsensibilisierung erscheinen die Gastarbeiter als Wachstumsbeschleuniger und damit als Umweltbelastung. d) In der jetzigen Zeit der Nationalfrage merken rechte Intellektuelle, der nationale Stolz der Deutschen sei miserabel, man solle also aufhören mit dem "Geschwafel von Humanität und Toleranz" den Fremden und Gastarbeitern gegenüber, denn nationales Bewußtsein und Ausländerfreundlichkeit ließen sich nicht vereinbaren (cf. Hoffmann/Even 52-60).

ANMERKUNGEN: 4. KAPITEL

1 "Synthetische Urteile a priori" sind nach Kant transzendental:
"Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt." (Kritik der reinen Vernunft, B 25). "Seitdem ist dieser Ausdruck aus der Philosophie nicht mehr wegzudenken." (Weger 29).
Im Wahrnehmungsakt der eigenen Identität ist die Wahrnehmung des Anderen konstitutiv, also transzendental.

2 Diese rassistische Doktrin wird z. B. von einem Dr. W. Seeger vertreten: siehe Meinhardt (Hg.) 47-63.

3 Hier z. B. die Kritik von Marx gegen solche wissenschaftlich unbrauchbare Abstraktionen:
"Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse...
2) Das Wesen kann daher nur als 'Gattung', als innere, stumme, die vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden." (Marx: 6. These über Feuerbach, MEW 3, 6).

4 Ein Charakteristikum der italienischen Ethnologen ist die Einbeziehung der historisch-diachronischen Kontrolle

im Gegensatz etwa zu den Strukturalisten. In diesem Zusammenhang muß eine grundsätzliche Konvergenz zwischen den historisch-dialektischen und ethno-anthropologischen Wissenschaften erwähnt werden, insofern sie - gegen a-prioristische "Naturgegebenheiten" und dogmatische Theologumena - mehr auf die Veränderlichkeit und Vielfältigkeit der Menschen und Kulturen eingestellt sind. Tatsächlich wird die Marxsche Relativierung von "natürlichen" "absoluten" Prinzipien, etwa des Privateigentums und des Konkurrenzgeistes, weitgehend von kulturanthropologischen Untersuchungen unterstützt: cf. Lombardi Satriani 1980, 39-41.

5 Cf. Lanternari 1983, 129-144 (etnocentrismi e ideologia).
"Un fondamentale problema della scienza antropologica è quello di sceverare le forme die entocentrismo per cosî dire fisiologiche da quelle aberranti, squilibrate e classificabili come patologiche, e d'individuare i fattori storici responsabili del passagio dalle une alle altre." (Ebd. 132).

6 "Sui fattori psicologici e culturali della competitività e aggressività collettiva nelle società tradizionali s'è discusso da vari autori...
Lèvi-Strauss indica nelle guerre tra le società tradizionali un particolare tipo di relazione sociale surrogativa del pacifico e normale rapporto di scambio...
Sia la guerra come forma surrogativa dello scambio (Lèvi-Strauss), sia la guerra come violenza istituzionalizzata a conferma dell'identità e dell'autonomia comunitaria (Clastres), implicano imprescindibilmente la non-sottomissione, e ancor più la non-eliminazione del gruppo nemico." (Meine Hervorhebungen) (Ebd. 136 f.)

7 "Se dalle società tradizionali preclassiste passiamo alle società centralizzate... quanto più alto è il grado di complessità strutturale, tanto più a etnocentrismi attitudinali si sovrappongono manifestiazioni aggressive, violente, distruttive, motivate correntemente da giustificazioni etnocentriche, passate ad assumere funzione ideologica... Con ciò l'etnocentrismo assume la funzione di ideologia, ossia di falsa coscienza imposta da classi e gruppi al potere...
'(Nazionalismo) un'idea forza che riempie cuore e cervello (...), e spinge a tradurre la propria coscienza in opere d'azione organizzata.' Queste parole che Kohn applica al nazionalismo, bene si addicono all'etnocentrismo ideologico in generale." (Lanternari ebd. 137 f.).

8 Es liegen vor mir u. a. 4 Bücher - Schütt 1981, Habbe (Hg.) 1983, Meinhardt (Hg.) 1982, Italiaander (Hg.) 1983 - über die jetzige Ausländerfeindlichkeit und Rassismus in der BRD, dazu verschiedene Zeugnisse vieler deutscher Intellektueller; die Lage scheint doch bedenklich zu sein.

9 Die Machtergreifung Hitlers wurde vom allgemeinen enthu-

siastischen "Mitmachen", von "Gleichschaltung" und "Denunziantentum" gegen den Dissens begleitet. "Terror allein erklärt jedoch nicht die Gleichschaltung eines ganzen Volkes. Dazu gehörte mehr: freiwillige Unterordnung, Glaube an den 'Retter' Hitler, Übereinstimmung mit den Grundzielen der 'nationalen Revolution', Resignation oder einfach Opportunismus." (Höhne 144).
"Doch die Verbände und Vereine ahmten nur nach, was ihnen die großen Sozialgruppen des Landes vormachten. Kirche, Armee, Parteien und Gewerkschaften paßten sich fleißig an...Besonders bedenkenlos paßten sich die Gewerkschaften an." (Ebd. 148).
"...In Berlin und anderen Großstädten gab es neue SA-Einheiten, in denen ehemalige Kommunisten den Ton angaben." (Ebd. 146).
"Einen solchen Widerstand, der sich in Taten artikulieren mußte, gab es damals kaum, er konnte sich gar nicht formieren, Volksstimmung und staatliche Repressionen ließen es nicht zu. Die Kommunisten... nicht selten verraten von Denunzianten in ihrer engsten Umgebung." (Ebd. 149).

10 "Kulturelle Werte sollen und müssen natürlich gefördert und respektiert werden. Aber das ist vor allem die Angelegenheit und Aufgabe der Einwanderer selbst. Sie haben keine Anthropologen nötig, um erzählt zu bekommen, was ihre Kultur ist und wie sie diese praktizieren sollen." (Meillassoux 58). In diesem Kontext steht nicht so sehr die Kreativität der Emigranten im Vordergrund, die als selbstverständlich angenommen wird, sondern Absichten, die unter dem Vorwand der Pflege der ethnischen "Differenzen" Ablenkung und Verschleierung der klassenmäßigen "Ungleichheiten" treiben.
Über die Kreativität der Emigranten vgl. auch Watson 44. Eine prägnante und treffende Darstellung der Integrationsproblematik findet man in Bausinger 1982; cf. auch Bayaz (u. a. Hg.) 1984 und H. Esser.

11 Vgl. die Werke von De Martino auf ethnologischer Ebene (1973) und die anderen auf folklorischer Ebene (1973 a; 1976; 1977). Vgl. auch Devereux 1978.

12 "Ob ich Zugang zur deutschen Kultur gefunden habe? Wie sollte ich? Nicht mal die deutschen Arbeiter haben Zugang zur sogenannten 'deutschen Kultur'. Die ist nämlich eine Kultur der höheren Deutschen für höhere Deutsche." (Der spanische Gastarbeiter Hermando in: Biondi u. a. Hg. 1980, 113).

13 Cf. Devereux 1978, 116: Die einfachen Gesellschaften kennen kaum Unangepaßte (Devianz, Kriminalität, Revolutionarismus etc.).
Verschiedene Studien (Devereux 1978, 109; Zimmermann 1982) dokumentieren die psychiatrische Anfälligkeit der Emigranten.

14 Cf. Devereux 1978, 233-247: L'inculcazione del modello

schizoide (distacco, risvervatezza, iporeattività, assenza di affettività nella vita sessuale, spezzettamento e impegno parziale, irrealismo, non-frontiera tra reale e immaginario, infantilismo, spersonalizzazione).

15 Für Horkheimer (1981, 113) ist "selbst gespielte Kultur besser als gar keine"; er stützt sich auf La Rochefoucauld: "Heuchelei sei Verbeugung des Lasters vor der Tugend."

16 Cf. Ackermann (Hg.) 1982; Biondi (u. a. Hg.) 1980 und 1981; Hajaj 1979; Polikunst; Pazarkaya etc.

17 "Heidelberger Manifest" erschienen in: Frankfurter Rundschau vom 4.3.1982, Nr. 53 S. 14. Das ist die "Unterzeichner-Fassung" zit. nach Meinhardt 39.

18 Cf. A. Klönne: Zurück zur Nation. Kontroversen zu deutschen Fragen. E. Diedrichs Verlag 1985. Rezensiert in: Der Spiegel, Nr. 23/1985, 63-69.

19 M. Mitscherlich über die Projektion:
"Projektion heißt, wir erleben eigene Haßgefühle und in unserem Urteil hassenswerte Eigenschaften nicht an uns selber, sondern an Sündenböcken. Oder wir hassen nicht, weil der Gehaßte hassenswert wäre, sondern aus verdrängtem Neid und Eifersucht, die an der Stelle unseres gekränkten Selbstwertgefühls hochschießen. Das ist besonders dann der Fall, wenn Minderheiten oder Randgruppen durch ihre abweichenden Ideologien oder Glaubenssätze verraten, daß sie die Wertvorstellungen, die Weltauslegung, an der sich die Majorität einer Gesellschaft orientiert, nicht teilen." (S. 35).
"Um gefährliche Haßentwicklungen eindämmen zu können, müssen wir uns mit den sogenannten psychischen Abwehrmechanismen der 'Verdrängung', 'Projektion', 'Verschiebung' und der 'Wendung gegen die eigene Person' beschäftigen... Nur wenn wir die Fähigkeit entwickelt haben, zwischen äußeren und innerseelischen Anlässen zum Haß zu unterscheiden, läßt sich feststellen, ob er berechtigt oder unberechtigt ist:..." (S. 33).

20 Devereux 1984, 131-168 (Kap. VI: Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen).

21 H. Heine: Schriften über Deutschland. Hgg. von H. Schanze, Frankfurt/M. 1968.

22 "'Mystique': System absoluter Aussagen über etwas, dem man einen höchsten Wert zumißt." (Ebd. 158, Anm. des deutschen Übersetzers).

5. VOLKSKULTURELLES UND VOLKSRELIGIÖSES HINTERLAND DER SÜDITALIENISCHEN MIGRANTEN AUS VOLKSKUNDLICHER SICHT

5.0. VORBEMERKUNG

Ab und zu berichtet die Presse von unverständlichem Verhalten der Gastarbeiter in Mordfällen oder in anderen extremen Situationen. Z. B. wurde in Frankfurt ein deutscher Meister von einem süditalienischen Gastarbeiter getötet, weil der Deutsche dem Wort des Gastarbeiters nicht geglaubt hatte: er habe damit seine "Ehre verletzt". Für die Lokalpresse war es relativ leicht, von "geringfügigen Gründen" zu sprechen. Der für diesen Fall herangezogene italienische Anthropologe Lombardi Satriani (1979, 125-127) wies aber auf ein fatales Kulturmißverständnis hin: Das Wort habe nämlich in einer mediterran-süditalienischen Bauernkultur einen magisch-sakralen Charakter, so daß das "non credere alla parola" bis zu großer Ehrverletzung eskalieren kann.
In diesem Kapitel soll nicht etwa ein Instrumentarium erarbeitet werden, das es ermöglicht, solchen Kulturinterferenzen polizeimäßig zu begegnen. Hier geht es primär um anderes, es geht um die Suche nach dem Wesen, der Würde, potentiellen Alternativen, Gründen und Ambivalenzen des kulturellen Hinterlandes der süditalienischen Gastarbeiter. Die Befunde lassen sich aber nicht nur auf süditalienische, sondern auch auf spanische und portugiesische Gastarbeiter beziehen. Entsprechend den revivals von Volkskultur- bzw. Volksreligionsphänomenen haben sich in den lezten Jahren überall, vor allem in Lateinamerika und in den romanischen Ländern, die einschlägigen Untersuchungen und Debatten vermehrt. Ich beschränke mich hier fast nur auf die Arbeiten der italienischen Ethno-Anthropologen, Folkloristen und Soziologen, deren Forschung wiederum vor allem Süditalien betrifft.[1] Das kommt der Ökonomie dieser Arbeit entgegen, da die meisten italienischen Immigranten gerade aus jenen

mittel- und süditalienischen Landschaften kommen.[2] Dazu spielen die Emigranten in der heimatlichen Volkskultur eine wichtige Rolle, wie nachher herausgestellt wird.

Es ist frappierend, wie ähnlich lateinamerikanische Folklorephänomene den italienischen sind. Spanien, Portugal, Süditalien (es gehörte damals zur spanischen Krone) und Lateinamerika bildeten in der nachtridentinischen Zeit viele volkskulturelle Gemeinsamkeiten; sie waren praktisch ein antiprotestantischer, vom Jesuitismus geprägter Block von iberischen Regierungen. Hauptarbeit der Jesuiten war die Missionierung, und zwar nicht nur in den außereuropäischen Ländern, sondern auch innerhalb der euro-iberischen Länder. Es hieß damals: "las Indias de allá, las Indias de por acá" (Lanternari 1983, 361). Die süditalienischen Landgebiete, ein von der Kirche bis dahin vernachlässigter Bereich, erfuhren eine massive katholische Akkulturation, vor allem durch den Marienkult, theatralische Prozessionen, Heiligendevotionalismus, Sakramentalismus etc., Elemente also ein und derselben Matrix des "Volkskatholizismus" (De Boni).

Die kulturell-religiöse Würde und Kreativität "von unten" wird zwar ernst genommen, aber die populistische Falle soll vermieden werden. Dies ist umso notwendiger, als die volkskundlichen Disziplinen, wie es etwa Bausinger für die deutsche Volkskunde zeigt, sich mit Mühe und erst langsam von ideologisch-romantisierenden Projektionen und metaphysierenden Perspektiven wie etwa "Kontinuität", "Gemeinschaft", "Stamm", "Sitte" befreien.[3]

Wie in der italienischen Forschung, so auch in diesem Zusammenhang, bedeuten die Ausdrücke "folklore"/"foklore religioso" - meistens mit "Volkskultur"/"Volksreligion" übersetzt - nicht nur unbedingt etwas Abgewertetes und Kommerzielles, sondern eher etwas Gemischtes, das u. U. authentische Kultur und Religion sein kann.

5.1. METHODOLOGISCHE ASPEKTE

1. IDEOLOGISCH-METHODOLOGISCHE EINGRENZUNGEN DES ITALIENISCHEN "COMPARATIVISMO STORICO"

Die "Osservazioni sul folklore" von Gramsci stellen eine Wende in der italienischen Folkloreforschung dar, insofern die Phänomene der bäuerlichen Welt nicht mehr als "bizzar", "pittoresk", sondern als regelrechte, wenn auch "subalterne" Weltanschauung der Volksmassen betrachtet werden: Vorher erging es dem folklorischen Objekt wie dem "bon sauvage", der mit negativem oder positivem Vorzeichen gesehen werden kann, aber immer verobjektivitiert ist, eben als "eterno selvaggio".[4] Und so blieb der "homo folkloricus" (Bosio 245-262) - ob aufklärerisch abgetan, ob posivistisch recherchiert und katalogisiert, ob romantisch idealisiert - der im Grunde nicht ernst genommene, nicht akzeptierte Andere.

Beherrschend blieb in Italien die romantische Vorstellung der Folklore, vor allem in popularisierter Form. Dies ist u. a. auf den Einfluß des Neoidealismus von B. Croce zurückzuführen, dessen Neoidealismus die alte Literalisierung und Ästhetisierung etwa der Volkspoesie, Volkslieder und Dialekte wiederbelebte (cf. Bosio 253).[5] Die neue Perspektive von Gramsci wurde von der ethno-anthropologischen Schule des italienischen "comparativismo storico" (Pettazzoni, De Martino, Lanternari, Di Nola...) übernommen, der die eher diachronische, durch den historischen Materialismus vertiefte historiographische Richtung mit der eher komparativistisch-synchronischen Richtung der ethnoanthropologischen Humanwissenschaften kombiniert. Sein ideologisch-methodologisches Raster artikuliert sich folgendermaßen:

a) Aufnahme des historischen Materialismus vor allem in der Engelschen und Gramscianischen Version (cf. Di Nola 1979, 221 f.), da sie der "gelegentlichen, geschichtlichen Positivität" der Religion mehr Aufmerksamkeit schenkt.[6] Gegen

die vulgärmarxistische Konzeption eines eher passiven, parallelen und synchronischen Überbaues, der den Veränderungen der ökonomischen Struktur automatisch folgt, betonen Engels und Gramsci die Komplexität der realen Dialektik, die aus Rückwirkungen, Verspätungen und eventuellen Revivalphänomenen in der Entwicklungslinie der Religion bestehen kann.

> "Es ist nicht, daß die ökonomische Lage Ursache, allein aktiv ist, und alles andere nur passive Wirkung. Sondern es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in letzter Instanz stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit...
> Je weiter das Gebiet, das wir gerade untersuchen, sich vom Ökologischen entfernt und sich dem reinen abstrakt Ideologischen nähert, desto mehr werden wir finden, daß es in seiner Entwicklung Zufälligkeiten aufweist, desto mehr im Zickzack verläuft seine Kurve."
> (Engels, Brief an Starkenburg, MEAS, II, 473 f.)[7]

b) Gegen die Positionen der konfessionellen Theologien, der Religionsphänomenologie (Otto, Eliade, Van der Leeuw), der Religionspsychologie (W. La Barre), wird das Religionsspezifische nicht von äußeren Bedingungen (soziale, politische, kulturelle und wirtschaftliche Aspekte) getrennt, weder in synchronischer noch in diachronischer Hinsicht. So steht einerseits jegliche religiöse Erfahrung, so sublim sie auch ist, erkenntnistheoretisch nicht außerhalb des Rationalen; sie kann in ihrer anthropozentrischen bzw. anthropologischen Wurzel erklärt werden. Andererseits kann, was "in statu nascendi" höhere, universale Werte aufzeigt (z. B. Urchristentum), in späteren historischen Koordinaten wegen anderer sozial-politischer Mischungen zu Bedeutungsverlusten und Wertdegradierungen kommen.[8]

2. GRUNDLEGENDE TERMINOLOGIE

Bevor man auf divergierende Meinungen eingeht, ist es sinnvoll, eine erste auf einem grundlegenden Konsensus der Autoren basierende Bestimmung der Termini (Kultur, Volkskultur, Volksreligion, popolare, subalterno...) vorzunehmen.

Kultur. Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, die dreihun-

dert etwa von den amerikanischen Anthropologen C. Kluckhohn und A. L. Kroeber gesammelten Kulturdefinitionen[9] zu analysieren. Einen wichtigen Punkt aber darf man nicht unbeachtet lassen: der Kulturbegriff hat sich im Laufe einer langwierigen und divergierenden Forschung immer mehr von ethno- und klassenzentristischen Elitarismen und Reduktionen befreit. Kultur sei also nicht nur Elitäres, Sublimes, Intellektuelles, oder ein Proprium der sogenannten höheren, zivilisierteren Klassen und Völker, sondern sie gehört auch den unteren Schichten und den sogenannten Naturvölkern, insofern sie nicht nur das Theoretische und das Schriftliche, sondern auch das Praktische und das Mündliche beinhaltet. Man könnte von der folgenden Beschreibung Catemarios (S. 145) ausgehen:

> "La cultura è pertanto l'insieme dei modi di pensare, di sentire e di agire propri di una certa collettività: essa comprende dunque una parte ideale (teorica) e una parte comportamentale (pratica)... e inoltre una dimensione esplicita, ufficiale, e una implicita (latente o inconsapevole oltre che, nelle società complesse, un livello orale e uno scritto...
> La cultura si accumula e si trasmette attraverso la comunicazione, il comportamento e gli oggetti..." (Meine Hervorhebungen)

Ein anderes, damit zusammenhängendes Problem besteht darin, die Dialektik zwischen Kultur und Gesellschaft richtig einzuschätzen.

> "Das Verhältnis ist kompliziert: Kultur organisisert die Werte, Normen und symbolische Formen, welche das soziale Verhalten und die sozialen Handlungssysteme wesentlich begründen und begrenzen - die sozialen Interaktionen aber wirken ihrerseits auf die Organisationen der Kultur zurück. Das geschichtliche Moment von Gesellschaft ist kulturell bestimmt; Kultur ist nie von heute, sondern stets 'soziales Erbe'." (Bausinger 1979, 240).

Hegemoniekultur, Volkskultur, Elitekultur, Massenkultur, Folklore, Volksreligion... Am besten kann man diese Begriffe innerhalb eines Oppositionssystems einkreisen (cf. Catemario). Hegemonie- und Volkskultur stehen zwar oppositionell zueinander, aber der hegemoniale, "von oben" kommende

Einfluß ist offensichtlich am stärksten, nach dem Marxschen Prinzip: "Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken" (MEW 3, 46). Von daher rührt der fundamentale Satelliten- und Ambivalenzcharakter der Volkskultur. Die Elitekultur als die theoretisch-intellektuelle durch Bildungseinrichtungen wie Schule, Universität, Akademien vermittelte Kultur ist den oberen und privilegierteren Schichten eigen. Die entgegengesetzte Massenkultur war früher nur ad usum der unteren Schichten. Ein Beispiel dieser Vermittlung war die Pfarrpredigt in einem Gebirgsdorf, die "biblia pauperum" im Mittelalter etc. Durch die moderne Kulturindustrie hat sich die Lage wesentlich geändert: die Massenkultur ist zu einem totalen Phänomen geworden, da die Kulturindustrie Impulse und Motive (Protestmotive auch!) aus allen Schichten aufgreift und daraus alle Schichten interessierende Produkte kommerzialisiert (z. B. Bach, Mozart, Beat, Folk, Pop... für alle!), Massenkultur ist praktisch zum Interklassentreffpunkt geworden.

Folklore (Volkskultur) gilt in der italienischen Literatur als Dachbegriff verschiedener Subkulturen in bezug auf verschiedene und "subalterne" Gruppen ("foklore contadino", "foklore operaio", "folklore pastorale"...). Zur offiziellen Religion hat die populäre Religion - auch "folklore religioso" genannt - ungefähr dasselbe Satellitenverhältnis wie die Volkskultur zur Hegemoniekultur. Man kann im allgemeinen feststellen, daß die Volksreligion ein aus widersprüchlichen, teilweise archaischen Elementen zusammengesetztes Konglomerat darstellt und die konkreten, materiellen, magischen, emotionalen und traditionellen - aber manchmal auch menschlicheren und universelleren - Bedürfnisse der ärmeren Gruppen besser anspricht. Das symbiotisch-synkretische Zusammenleben zwischen Volkskultur (folklore) und Volksreligion (folklore religioso) erscheint zwar von Fall zu Fall in diversen Mischungsverhältnissen,[10] jedoch ist ihre enge Verbindung eine primäre Tatsache.

"Volkskatholizismus" kommt vor allem in der lateinamerikanisch-brasilianischen Literatur vor:

> "Das Hauptmerkmal des Volkskatholizismus besteht in seiner engen Beziehung, ja in seiner Identifikation mit den Werten und Normen der Agrargesellschaft... Religion wird mit Gesellschaft identifiziert. Glaube kann dann nicht mehr von Kultur getrennt werden...
> Musikalische Veranstaltungen, Bräuche, Feiern und Volksfeste (Kirmes, Ball) finden im Schatten der Kirche statt und haben oft eine eindeutig religiöse Prägung...
> Die Welt des Volkskatholizismus ist die der Tradition und der Verflechtung mit Mileu und Folklore...
> So ist im Volkskatholizismus die Tradition übermächtig." (De Boni 146 f.).

Diese Einheitlichkeit zwischen Kirche-Gesellschaft-Milieu-Kultur-Glaube-Tradition des brasilianischen Volkskatholizismus kann man auf die süditalienischen Verhältnisse übertragen, da fundamentale Gemeinsamkeiten zwischen dem südamerikanischen Volkskatholizismus und dem süditalienischen "folklore religioso" bestehen: a) dieselbe Agrargesellschaft, b) dieselben iberischen missionarischen, gegenreformatorischen und jesuitischen Elemente bei der Herausbildung der Volksreligion (5.0.). Aufgrund dieses Mischcharakters wird im folgenden von "folklore" und "folklore religioso" eher undifferenziert gesprochen, d. h. ex toto pro parte und ex parte pro toto.

Der Begriff Volk erfordert wegen starker ideologischer Besetzungen weitere Präzisierungen.[11] "Volk" wird zuerst in zwei Grundrichtungen gedacht, entweder als "ethnos", bezogen nämlich auf eine Gesamtgesellschaft aufgrund gemeinsamer ethnischer Züge (Sprache, Traditionen, Geschichte, Institutionen...), oder als "plebs", bezogen nämlich auf untere und ärmere Schichten im Sinne also von "Fußvolk", "popolino" (Castillo 1979, 84). Für die marxistische Tradition gilt vorwiegend der "plebs"-Begriff. In der DDR z. B. heißt Volk für die vor-sozialistische Ära "beherrschte Klasse" (Bausinger 1979, 257), bei Gramsci "subalterne Klassen". In dieser Richtung denkt auch die oben definierte italienische Schule des "comparativismo storico". Aber

welche Klassen und Gruppen stehen unter dem Dachbegriff "Volk" bzw. "Volksreligion" in bezug auf das süditalienische Hinterland? Die folgende Klassifizierung von Di Nola (1977, 31) kann eine erste Orientierung liefern, ohne den Anspruch, die ganze Komplexität und Dynamik zu erfassen:

a) Bauern, Hirten, Fischer
b) verstädtertes Subproletariat,
c) städtisches Proletariat,
d) "volksreligiös" sind auch wenigstens ansatzweise manche religiösen Bewegungen wie die Zeugen Jehowas, Children of God, katholische Basisgemeinden und "Christen für den Sozialismus".

5.1.1. DIE VON GRAMSCI EINGELEITETE FORSCHUNGSWENDE

Eine Analyse der kurzen, aber genialen "osservazioni sul folklore" Gramscis (LVN 267-274) ist nicht nur interessant, um sich sozusagen die magna charta der italienischen modernen ethno-folklorischen Forschung zu vergegenwärtigen, sondern vor allem um von einer gültigen Grundperspektive auszugehen. Dies mag ein längeres Zitat rechtfertigen:

> "Si può dire che finora il folclore sia stato studiato prevalentemente come elemento 'pittoresco'... Occorerebbe studiarlo invece come (a) 'concezione del mondo e della vita', implicita in grande misura, di determinati strati... della società, in (d) contrapposizione (anche essa per lo più implicita, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo 'ufficiali'... Concezione del mondo non solo non elaborata e sistematica, perché il popolo (cioè l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita) per definizione non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente organizzate e centralizzate..., ma anzi molteplice... se addirittura non deve parlarsi di un (b) agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia....
> Certo esiste una 'religione del popolo'..." (S. 267 f.)

> "Così è vero che esiste una 'morale del popolo'... esistono degli imperativi che sono molto più forti, tenaci ed effettuali che non quelli della 'morale' ufficiale. Anche in questa sfera occorre distinguere diversi strati: quelli fossilizzati... e quelli che sono una serie

di (c) innovazioni, spesso creative e progressive... e che sono in contraddizione, o solamente diverse, dalla morale degli strati dirigenti." (S. 269)

"Il folklore non deve essere concepito come una bizzaria, una stranezza o un elemento pittoresco, ma come una cosa che è molto seria e da prendere sul serio." (S. 270)

"Così il folklore è sempre legato alla cultura della classe dominante... Del resto niente di più contraddittorio e frammentario del folclore." (S. 273) (Die Unterteilung a, b, c, d ist von mir)

Die dialektische Spannung dieses Textes ist auffällig: Gramsci anerkennt einerseits die Folklore als (a) "Weltanschauung" (sie sei viel mehr als eine "bizarre", "seltsame", "pittoreske" Sache), andererseits macht er keine populistischen Konzessionen gegenüber diesem (b) "unverdaulichen Agglomerat", diesem widersprüchlichen und ambivalenten Gebilde, das letzten Endes auf die Rückständigkeit und Unterdrückung der "classi subalterne" zurückzuführen ist und das es folglich zu überwinden gilt. Aber bei dieser Überwindung liefert die Folklore selber (c) die innovatorischen Impulse ("innovazioni, spesso creative e progressive") wenn auch in einer (d) "impliziten, mechanischen, objektiven" Form. Über- oder unterschätzt also Gramsci die Folklore? Beides - lautet die Exegese von Cirese (S. 70) - denn Gramsci rehabilitiert die Folklore als "Genus", aber relativiert sie als "Species".

Es besteht eine Kontraposition zwischen Folklore und Hegemoniekultur, aber welche? Zuerst geht es nicht um zwei Oppositionsfelder, sondern um eine Diskrepanz "innerhalb" des einen Hegemoniekultur-Feldes ("il folklore è sempre legato alla cultura dominante"), so daß der Widersprüchlichkeits- und Ambivalenzcharakter für die Folklore konstitutiv ist. Wenn man die Oppositionspaare der Osservazioni zusammensetzt, erhält man eine ziemlich differenzierte Artikulierung der asymmetrischen Kontraposition zwischen der subalternen und hegemonischen Kultur (cf. Cirese 70-78):

a) auf der Klassenebene:

subalterno vs. egomonico

b) auf der Weltanschauungsebene:
Kultur als "Genus":
- folklorico vs. ufficiale

Kultur als "Species":
- semplice vs. colto (Intellektualität)
- disorganico vs. organico (Elaborierung)
- frammentario vs. unitario (innerer Zustand)
- implicito vs. esplicito (Ausdrucksweise)
- degradato vs. originale (Inhalt)

c) auf der Interaktionsebene:
- meccanico vs. intenzionale
- passivo vs. attivo
- oggettivo vs. politico

Diesen Zusammenhang besonders in bezug auf die Qualität der Kontraposition zwischen dem hegemonischen und dem subalternen Bereich "explizieren" Lanternari, Di Nola und andere Forscher durch den "circolarità"-Begriff,[12] d. h. neben dem mächtigeren, aktiveren Einfluß von oben (azione discendente) ist der Einfluß von unten (azione ascendente), wenn er auch passiver, manchmal nur mechanischer Natur ist, unverkennbar.

Der zentralste Zug der Osservazioni sul folklore ist die Verankerung der folklorischen Kultur in den materiellen und sozialen Bedingungen der subalternen Klassen:

> "Il folklore può esser capito solo come un riflesso delle condizioni di vita culturale del popolo, sebbene certe concezioni proprie del folklore si prolunghino anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate o diano luogo a combinazioni bizzare." (Gramsci LVN 268)

Die linguistische Radiographie der Osservazioni hat zwei redaktionelle Momente zu Tage gebracht (cf. Cirese 145 bis 147): während Gramsci 1929 nur von der "concezione del mondo" der Folklore sprach, schrieb 1935 ein reiferer Gramsci von "connotazione", die in der Sprache Gramscis auf die Verbindung zwischen Basis und Überbau hinweist. Das wird expliziter, wenn Gramsci vom katholischen Paradoxon spricht: trotz dem strengen und effizienten vom je-

suitischen Geschick[13] gelenkten Orthodoxieapparat der nachtridentinischen Kirche gibt es "viele Katholizismen":

> "Ogni religione, anche la cattolica (anzi specialmente la cattolica, appunto per i suoi sforzi di rimanere unitaria 'superficialmente', per non frantumarsi in chiese nazionali e in stratificazioni sociali) è in realtà una molteplicità di religioni distinte e spesso contradditorie: c'è un cattolicesimo dei contadini, un cattolicesimo dei piccoli borghesi e operai di città, un cattolicesimo delle donne e un cattolicesimo degli intellettuali anch'esso variegato e sconnesso."
> (Gramsci MS 150)[14]

5.2. CHARAKTERISTIKA DER SÜDITALIENISCHEN BÄUERLICHEN VOLKSKULTUR-VOLKSRELIGION

5.2.1. DAS FEST. FESTLICHKEITSVERLUST DES MODERNEN NICHT-BÄUERLICHEN FESTES

Wie in den ethnologischen, so ist auch in den volkskulturellen Kontexten das Fest ein kultureller Höhepunkt. Das bürgerliche Fest ist demgegenüber, zumal in seiner konsumistischen Wendung, weniger zentral und vielfach bagatellisiert; es gehört vielfach zu den relativ beliebigen Freizeitaktivitäten und hat nicht mehr den kathartischen Wert, welcher dem traditionellen Fest zugeschrieben werden kann. Neben dieser Abgrenzung sollen die folgenden Ausführungen auch einen Beitrag zu der Frage leisten, wie die Revival-Phänomene zu beurteilen sind: Sind sie eine späte Degenerationsform oder handelt es sich um einen ernsthaften und möglicherweise erfolgreichen Versuch, etwas vom Bedeutungsgehalt der traditionellen Feste zu retten?
Bei den unendlich vielen Festformen, die wiederum in den geschichtlichen Prozessen vielen Variationen ausgesetzt sind, versucht die Ethno-Anthropologie deren Struktur nachzugehen, die nach Lanternari (1979, 66) aus folgenden Konstituenten besteht:
a) Gemeinschaftlichkeit: alles, ob Freude, Trauer, Wettbe-

werb, Essen... spielt sich interaktionär ab;

b) Partizipation: Zuschauer und auch Fremde werden stark einbezogen, die moderne "show" ist unbekannt;

c) Ritualismus: Wiederholung von Zügen und Mustern des Festes nach traditionellem Schemata;

d) Antialltag-Symbolik: Das Fest kreiert alles, was man im Alltag entbehrt, das Fest gilt also als das kulturell ganz Andere.

Mit dem zuletzt angeführten Charakterzug sind sehr weitreichende Oppositionen verbunden. Die Gegenüberstellung von Alltag und Anti-Alltag schließt die Kontraposition von profan-historischer Zeit und sakral-mythischer Zeit, von einer Welt des Habens und einer Welt des Seins, von Sparsamkeit und Vergeudung, von Isolierung und Sozialität, von Borniertheit und weitestgehender Aufgeschlossenheit für das "Herrliche" ein. Zimmermann schreibt über die Feste in Sizilien folgendes:

> "Die religiösen Feste sind aber nicht nur Anlaß zur Flucht aus dem täglichen Ungenügen in eine kurze Periode verdrängter materieller Sorgen und existentieller Ängste auf Grund bestimmter reiligiöser Kompensierungsmechanismen...
> Vielmehr stellt das Abwerfen des bedrückenden Alltäglichen und die temporäre Übernahme einer anderen Lebensform eine faktische und nicht nur eine symbolische Verwandlung dar. Es ist der Ausbruch in eine andere Welt, die Travestie in ein Überhöhtes Dasein."
> (S. 129)[15]

Im Zusammenhang mit der alternativen Spiegelstruktur des Festes ist bei jeder Festform eine bipolare Funktion ersichtlich: Beschwörung des Negativen, etwa indem das Negative karnevalistisch-kathartisch aufgegriffen wird, und Neufundierung des Positiven und der Ordnung, indem etwa das Elend durch Güterverschwendung ersetzt wird.

> "Infatti i riti inclusi nella festa hanno sempre una funzione bipolare, di eliminazione e di fondazione simbolica, sul piano metempirico o magico...
> Si elimina il male in qualsiasi aspetto fisico, morale, sociale, spirituale... Si inaugura... fortuna, prosperità, successo, buon andamento delle stagioni, armonia sociale, equità, solidarietà, purezza." (Lanternari 1983a, 41)

Eben diese Erlebnisstruktur ist dem modernen, urbanen, bürgerlichen Festtyp weitgehend abhanden gekommen. In ausgeprägterer Form sind hier weder Gemeinschaftlichkeit noch Partizipation, Ritualismus und symbolischer Anti-Alltag zu finden. Die dem alten Bauernfest eigenen Orgien auf Nahrungs-, Sexual- und Kommunikationsebene sind nicht mehr zu reproduzieren.[16] Man kann diese Entwicklung unter dem Stichwort des Festlichkeitsverlusts zusammenfassen.

Aber wie ist dieser zu erklären? Zwar gibt es Annäherungen durch die Ethno-Anthropologie und die Volkskunde, aber die Frage ist keineswegs gelöst.[17] Stellt man idealtypisch modernes und archaisches Fest vor (wie dieses nicht nur in den antiken Kulturen, sondern auch in den ethnologischen und volkskulturellen Varianten zu finden ist), so kann man wenigstens ansatzweise den Zusammenhang erfassen:
a) Die traditionelle Kontraposition Alltag-Antialltag des Festes besteht nicht mehr, weil sich das alte Verhältnis zwischen Wirtschaft und Kultur in bezug auf das Fest verändert hat. In der kapitalistisch-konsumistischen Warenwelt erleben die Menschen keine ausgeprägte Güterkargheit mehr, so daß die festliche Vergeudung keinen Sinn mehr hat. Güter, die früher nur beim Fest zu genießen waren, überfluten heute den Alltag (cf. Padiglione 1984, 64 f.). Dies bleibt nicht nur ein äußerliches Phänomen, sondern hat geistig-kulturelle Konsequenzen. Indem das Fest wirtschaftlich bagatellisiert wird, vermag es keinen "Reichtum an Werten"[18] mehr zu schaffen. Pasolini drückt Analogisches aus: "I beni superflui rendono superflua la vita". Die Produktion hat im Verlauf der letzten hundert Jahre das Fest mehr und mehr in den Schatten gestellt.[19] Sie hat die Feste nicht nur zeitlich immer mehr beschränkt, sondern auch ihr linearkumulatives Zeitverständnis gegen das zyklische, auf die alte, agrarische Produktion abgestimmte Zeitverständnis des archaischen Festes immer mehr durchgesetzt. Außerdem

ist das moderne Fest als eingeplante Konsumzeit der Produktion untergeordnet und somit von seiner Antialltag-Funktion entbunden (cf. Mazzacane). Daraus ist eine das archaische und bäuerliche Fest ersetzende "Freizeit" entstanden, der aber die alten Festlichkeitselemente wie Spiel, Sozialität und Hochkommunikation verloren gegangen sind: "Freizeit" also, aber keine "freie Zeit".

b) Dabei handelt es sich keineswegs nur um einen objektiven Vorgang; die Festlichkeitskrise hat ihre subjektive Seite.[20] Die moderne Mentalität verträgt sich nicht mehr mit dem archaischen und traditionell-bäuerlichen Fest. Seit der Reformation hat der Mensch immer mehr gelernt, seine emotionalen Bedürfnisse, wie sie in volksreligiösen Manifestationen ausgelebt werden können, zu verachten und auszuräumen, mehr Rationalität und "selfcontrol" in sich selber aufzubauen.[21] Der Mensch hat mithin die Fähigkeit verloren, in sich selber gleichzeitig widerspruchsvolle Gefühle wie Lachen und Weinen, Narrenfreude und Trauer, Ernst und Sorglosigkeit, Konzentration und Gelassenheit etc. zu erleben. Gerade diese psychische coincidentia oppositorum aber war für das kathartische Festerlebnis wesentlich.[22] Gleichzeitig ist ein gewisser intrapsychischer Narzißmus auf Kosten des interaktionären Austausches gewachsen. Der moderne Mensch, besonders in der protestantischen und mitteleuropäisch-nordamerikanischen Variante, geniert sich, Emotionen zu zeigen; er will seine effiziente Fassade vorweisen und behält seine Probleme für sich selber (Schizophrenie und Narzißmus sind die charakteristischen Pathologien unserer Zeit).[23] Infolgedessen kann er sich dem Kommunikationsrausch des archaischen Festes nicht öffnen. Die polare Dialektik des chaotisch-undifferenzierten Eingehens in die Gruppe zusammen mit dem echten Protagonismus der eigenen Subjektivität kann er so nicht erleben: ("dialettica fra indifferenziazione e individuazione", "agire e essere agito", Padiglione).

Die Krise des Festes kann in Zusammenhang mit der Krise

des modernen Dramas gebracht werden, wie es P. Szondi bei Ibsen, Tschechow, Strindberg, Maeterlinck, Hauptmann, Brecht, Bruckner, Pirandello, Wilder und Miller analysiert hat. Wie das Fest, ist auch das Drama ein Absolutum, das von Szene zu Szene nur rollen kann, wenn eine authentische Interaktion zwischen den dramatis personae besteht, was eben der moderne Subjektivitismus, d. h. die Unfähigkeit zum authentischen Dialog, verhindert.

> "Das Drama, die Kunstform kat'exochen der dialogischen Eröffnung und Offenheit, erhält die Aufgabe, verborgene seelische Geschehnisse darzustellen. Es löst sie, indem es sich auf seine zentrale Gestalt zurückzieht und sich auf sie überhaupt beschränkt (Monodramatik) oder von ihrer Perspektive aus das übrige einfängt (Ich-Dramatik), womit es freilich aufhört, Drama zu sein." (Szondi 45)
>
> "Ist der Dialog im echten Drama der gemeinsame Raum, in dem die Innerlichkeit der dramatis personae sich objektiviert, so wird er hier den Subjekten entfremdet und tritt als ein Selbständiges auf. Der Dialog wird zur Konversation." (Ebd. 87)

5.2.1.1. TEILNAHME DER MIGRANTEN AN DEN HEIMATLICHEN FEST-REVIVALS

Zunächst einige Feststellungen aus der Feldforschung: Ende des ferragosto (15., 16., 17. August, Feiertage in ganz Italien) 1981 kam ich im Rahmen einer Studienreise nach Kalabrien. In den verschiedenen Lokalitäten, in die ich mit meinen eher unoffiziellen und allgemeinen Fragen über die Emigration kam, hörte ich von den Leuten immer wieder ein "Schade": schade, daß ich in diesem oder jenem Ort bei den "wunderschönen" Festen - etwa der Madonna Assunta oder von S. Rocco oder eines anderes Schutzpatrons während des ferragasto nicht gewesen sei, wo so viele Emigranten von überall her kämen.

Eine Frau von Belverdere Spinello (Prov. Catanzaro) machte mich auf ein in diesem Zusammenhang relevantes Phänomen aufmerksam. In den 60er Jahren kehrten die Emigranten vor allem zum Familienfest Weihnachten zurück, aber in der

letzten Zeit eher zu Ostern und besonders zu den sommerlichen Festen. Sie erklärte diese Bevorzugung der sommerlichen gegenüber der winterlichen Heimkehr mit der Zunahme der Anziehung durch das Meer und den Strand. Was mir sonst in den kalabresischen Dörfern damals aufgefallen ist, waren die vielen Baustellen der Emigranten, ihre dicken und repräsentativen Autos aus Torino, Milano, der Schweiz und Deutschland, die Tomatenkörbe an den Haustüren, deren Inhalt von den einzelnen Familien zu Tomatensoße verarbeitet wird, und ein überbetonter, quasi zur Schau gestellter Trubel. Solche Lebendigkeit - erklärten mir manche Leute - sei aber nur Sache von wenigen Tagen, solange die Emigranten da sind; schon Anfang September komme das Dorf rasch zu seinem wahren Gesicht einer peripheren, fast nur von alten Leuten und Kindern bewohnten Gemeinde.

In den Berichten von Folkloristen, Ethno-Anthropologen und Soziologen über die Wiederbelebung der süditalienischen Volkskultur wird die Teilnahme der Emigranten als konstantes Phänomen registriert.[24] In manchen Fällen wird sie sogar zu einer Institution oder zur conditio sine qua non des Festes.

> "Del resto la partecipazione degli emigranti alle feste patronali e devozionali paesane è molto spesso divenuta una condizione strettamente legata alla 'festa' in se stessa, tanto da essere istituzionalizzata: ce lo dimostra il caso della festa dell'Assunta (15 agosto) a Luzzi (Cosenza), per la quale il rientro temporaneo degli emigranti dall'estero viene organizzato da un ente, che provvede i mezzi di trasporto collettivi per viaggio di andata e ritorno." (Lanternari 1976, 122 f.)

Woher kommt nun diese Hochkonjunktur in der Erneuerung und Wiederbelebung alter Feste, und wie erklärt sich die besondere Rolle der Emigranten? Die Antwort schließt an die Überlegungen des vorausgehenden Abschnittes an: In ihrer neuen Umgebung, an ihren Arbeitsplätzen in Deutschland, erfahren die Emigranten in drastischer Weise den Festlichkeitsverlust und zeigen deshalb ein wachsendes Bedürfnis

nach den alten Festen und der alten Festlichkeit.
Aber sie sind damit nicht allein. Ihre natürlich auch von nostalgischen Gefühlen gespeiste Sehnsucht trifft sich mit Bedürfnissen der Daheimgebliebenen. Im allgemeinen bietet die waren- und profitorientierte kapitalistische Gesellschaft keine wirtschaftliche und kulturelle Integration, so daß nicht nur die Emigranten, sondern auch die Einheimischen im Grunde "Gastarbeiter" sind (cf. Basis-Arbeitsergebnisse 84; 120-122). Diesen Zusammenhang kann man sich in bezug auf Süditalien besser erklären, wenn man sich drei Entwicklungskomplexe der letzten Jahrzehnte vergegenwärtigt:

a) Die hauptsächlich nach dem 2. Weltkrieg und vor allem in Norditalien erfolgte Industrialisierung war von Massenmigrationen begleitet: in Form von Landflucht in die Industriestädte wie Mailand, Turin, Genua oder in Verwaltungsstädte wie Rom, und das überall in Italien,[25] in Form von regionalen Bewegungen von Nordostitalien nach Nordwestitalien und vor allem von Süditalien nach Norditalien wie nach Nordeuropa.

b) Die Hungerprobleme des traditionellen Armenhauses Italien wurden zwar grundsätzlich gelöst, doch wurden Massenfrustrationen ausgelöst, da den sozialen Erwartungen nach sicherem Arbeitsplatz, nach besserem Leben in der Stadt und überhaupt nach sozialen Sicherheiten ziemlich mangelhaft entsprochen wurde. Italien ist ja als junges, semiperipheres und ziemlich abhängiges Industrieland größeren und heftigeren Konjunkturschwankungen ausgesetzt und verfügt über ein relativ junges und instabiles Sozialversicherungssystem.[26]

c) Die Modernisierung Italiens, wie sie von einer vor allem nach amerikanischen Modellen orientierten Hegemonie- und Massenkultur vorangetrieben wurde, ist ebenfalls eine Quelle von kultureller Desorientierung und Störung der zwischengenerationalen Kommunikation und der Traditionen, von Eliminierung der Expressivität der Dialekte und teilweise

der Lebensfreude und Kreativität. Hatte Italien in seiner Vergangenheit keine politisch-nationale Akkulturation wie andere europäischen Länder erfahren und konnte es sich u. a. über ein beispielhaftes "regionales Mosaik" erfreuen, so wird dieses kulturelle Vermögen Opfer einer "konsumistischen" Akkulturation, wie es Pasolini bei der Analyse der fortschreitenden "Homologisierung" thematisiert.[27]

Bedenkt man diesen Zustand massenhafter Entwurzelung, ("sospensione a mezz'aria") bei den Emigrierten und Urbanisierten, so liegt es nahe, die volkskulturelle Erneuerung und speziell die Teilnahme der Emigranten als Identitätssuche zu interpretieren. Diese Suche nach der alten volkskulturellen Identität wird in vielen Fällen zur Hauptfunktion des Festes, was ersichtliche Bedeutungsverschiebungen verursacht. Wenn Emigranten lange und strapaziöse Reisen unternehmen, um etwa in Accettura (Basilicata) das Maifest zu feiern, dann offensichtlich nicht mehr aus Fruchtbarkeitsgründen, wie es in der alten isolierten und quasi statischen Bauerngemeinschaft vor der Landflucht, Emigration und anderen Dekultisierungsformen der Fall war, sondern um ihre eigene "kollektive Personalität" zu zelebrieren (cf. Lanternari 1976, 115-119).
Welche Energien treiben zur Feier der kulturellen Identität, und nach welchen ethno-anthropologischen Modi artikulieren sie sich? G. Morandi schrieb 1971 entschieden gegen die Opium-Funktion des Festes von S. Nazaro in Camella:[28] Statt dieser entfremdeten und entfremdenden Prozession sollten die Emigranten Revolution machen gegen die herrschende Klasse und die Kirche ("una forza organizzata al servizio della classe dominante"). Kein Wort aber über das Identitätsbedürfnis. Abgesehen von der damaligen fortschrittsorientierten und marxistisch optimistischen Denkweise, die heute in dieser Form kaum mehr zu finden ist, ist ein solches Übersehen des Identitätsbedürfnisses nicht mehr vertretbar.

Die Form, durch welche die Identität gefeiert wird, ist der Ritus, aber Ritus nicht in einem modernen schwachen, sondern im starken magischen Sinne.[29] Eine magische Beschwörung, ob gegen Krankheiten, gegen das Negative oder für das Glück und die Wunder, ist in den alten, und bis zu einem gewissen Grad auch in den erneuerten Festen immer präsent. Wie erfolgt die rituale Beschwörung der Gruppenidentität? Beim Fest wird die Verbindung mit den Vorfahren, den Gründern des Festes und somit der kulturellen Identität hergestellt, wie sie damals in illo tempore, d. h. letztlich in a-historischer, mythischer Zeit (Ritus ist Wiederholung des Mythos) das Fest und die Gruppe fundiert haben. Diese kulturelle Erbschaft soll wieder erweckt und aktiviert werden (cf. Lanternari 1976, 118).

5.2.2. "SUD E MAGIA"[30]

Levi und Silone haben die süditalienischen Volkskultur selbst erlebt. Es liegt deshalb nahe, zunächst sie sprechen zu lassen und von ihren Beobachtungen auszugehen. Aus "Christo si è fermato a Eboli" (C. Levi 1979):

> "In der Bauernwelt gibt es keinen Platz für die Vernunft, die Religion und die Geschichte. Kein Platz für die Religion, weil eben alles an der Göttlichkeit teilhat, weil alles real und nicht symbolisch göttlich ist, der Himmel wie die Tiere, Jesus Christus wie die Ziege. Alles ist natürliche Magie....
> Es war Mitte September, der Sonntag der Madonna... Am Nachmittag fing die Prozession an..." (S. 103).
>
> "An den Haustüren warteten die Bauern mit Kornkörben auf die Prozession. Wenn sie vorbeikam, warfen sie Korn mit vollen Händen auf die Madonna, damit sie sich an die Ernten erinnere und Glück bringe... Die Madonna mit schwarzem Gesicht war nicht die barmherzige Mutter Gottes, sondern eine unterirdische Gottheit, schwarz wie die Schatten des Schoßes der Erde, eine bäuerliche Persephone, eine Unterweltgöttin des Getreides..." (S. 104 f.)
>
> "... aber die schwarze Madonna war unempfindlich... die Ehrengaben werden mehr der Macht als der Barmherzigkeit erwiesen... Die schwarze Madonna ist für die Bauern weder gut noch schlecht, sondern etwas Höheres. Sie läßt die Ernten vertrocknen, sterben, aber sie ernährt und

schützt auch. Man muß sie anbeten." (S. 106)
Was Levi besonders aufgefallen ist, ist eine allgemeine, kosmische und sympathetische Wahrnehmungsweise des magischen Denkens, "... wo keine Wand die Menschenwelt von der Tier- und Geisterwelt trennt..., wo jedes Ding eine unmerklich wirkende Macht hat und wo es keine Grenzen gibt, die nicht von magischen Einflüssen durchbrochen werden." (S. 103). Es gibt z. B. eine "doppelte Natur", so daß der Mensch sich in Tiere verwandeln kann oder umgekehrt. Wenn die Bauern von Grassano (Basilicata) den Hund von Levi sehen, empfinden sie, "immersi nell'incanto animalesco" wie sie sind, daß gerade dieser Hund etwas Höheres verkörpert, zumal er Barone heißt - auch die Namen sind mit magischer Macht in Verbindung (S. 102).
Von Silone ziehe ich den Roman "Vino e Pane" (1979, Kap. VII) heran. Darin möchte der kranke Priester Don Paolo in einem Abruzzendorf nur seine Ruhe haben, damit er schneller zur Genesung kommen kann, aber als "Priester" kommt er in direkte Konfrontation mit der dort herrschenden Magie. Er wird beispielsweise von Cassola, der Hexe des Ortes, als Konkurrent angesehen und von den Bauern als Exorzist oder potentieller Heiliger, durch den Wunder hervorgezaubert werden können. Matalena, die ihn versorgende Lokalbesitzerin, hat Angst, daß irgendjemand "ihren" Priester kraft der "invidia" (Neid) wegziehen könnte; sie greift also zu magischen Gegenmitteln, z. B. sollten ihre Haare in der Suppe mitgekocht werden usw. (S. 165-167).

In vielen Zusammenhängen ist die Rede davon, daß Magie bei verschiedenen Gesellschaftsgruppen anzutreffen ist und daß sie in der letzten Zeit in der Industriegesellschaft zugenommen hat (neomagismo).[31] Es ist also wichtig, die Unterscheidung von Lanternari (1976, 99) zwischen einer primären und einer sekundären eher dilettantischen, kultivierten und modischen Magie vorwegzunehmen. Die primäre, ernste Magie betrifft nur die antiken und ethnologischen Gesellschaften

und auch die "folklorischen" Subkulturen, insofern sie sich anders als bei der "urbanen und industriellen Zivilisationsordnung" (De Martino 1977, 36 f.) den permanenten Daseinsgefahren ("potenza del negativo") ausgesetzt sehen.
Die ganzen Energien des Menschen als Kulturwesen (in der Sprache von Croce und De Martino "ethos della presenza"[32]) gehen in zwei Richtungen: a) in eine magisch-religiöse als Rettungsfunktion des Daseins vor der Naturalität, wenn der Mensch sich noch nicht in einem Sicherheitensystem (Krankenhaus, Medizin, Essen...), wodurch die fundamentalen Bedürfnisse gesichert sind, befindet; b) in Richtung der eigentlichen Beherrschung der Natur. Aus dieser Perspektive kann ein fundamentales Mißverständnis geklärt werden: die Magie ist eigentlich nicht eine Macht gegen die bedrohende Natur, sondern eine Rettungsfunktion im Bereich des Existentiell-Psychischen, indem sie kulturelle Energie gegen den Niedergang des Daseins (presenza) schlechthin, gegen ein fundamentales Passivitätsgefühl (essere-agito-da) organisiert.[33] Die "magischen Techniken" sind also nicht auf derselben Ebene angesiedelt wie die "rationalen", allein der Beherrschung der Natur adäquaten Techniken, die man verifizieren oder falsifizieren kann. Und sie sind auch nicht als vor- bzw. a-logische Funktion einer postulierten "primitiven Struktur" einzustufen.[34] Eine magische Formel z. B. zur Refunktionalisierung der Brustmilch der Mutter ist in erster Linie nicht ein medizinischer Ersatz, sondern eine kulturelle Bekämpfung der Angstblockierung der Mutter. Die Hauptrolle der existentiell-psychologischen Komponente wird auch von E. Zimmermann (S. 115) bekräftigt:

> "Magisches Handeln und Sichverhalten wurden so schlechthin zu einer Ersatzfunktion reduziert für den Mangel an adäquaten technischen Verfahrensweisen zur Bewältigung konkreter Umweltprobleme aufgrund fehlender objektiver Kenntnisse, wie dies deutlich aus der Diskussion dieses Forschungsgegenstandes in der modernen amerikanischen Funktionalistenschule hervorgeht. Aussagen wie 'Magie beginnt, wo mechanische Technologie endet' (Hoebel)... zeigen deutlich die geringe analytische Differenzierung dieses Problems."

Welche rituellen Formen nimmt die existentiell-psychologisch rettende Funktion der Magie an? De Martino sieht dieselbe Struktur des religiös-magischen Aktes bei ethnologischen wie bei volkskulturellen Gruppen: Die totale von den großen Lebensgefahren bedrohte De-Historisierung (destorificazione irrelativa) wird mythisch-rituell widergespiegelt (destorificazione istituzionale) und damit kontrolliert und beschwört.

> "Nelle civiltà primitive e nel mondo antico una parte considerevole della coerenza tecnica dell'uomo non è impiegata nel dominio tecnico della natura... ma nella creazione di forme istituzionali atte a proteggere la presenza dal rischio di non esserci nel mondo. Ora l'esigenza di questa protezione tecnica costituisce l'origine della vita religiosa come ordine mitico-rituale... Il carattere fondamentale della tecnica religiosa sta nel contrapporre a questa destorificazione irrelativa una destorificazione istituzionale... fermata in un ordine metastorico (mito) col quale si entra in rapporto mediante un ordine metastorico di comportamenti (rito)." (De Martino 1977, 37)

Auf der ethnologischen Ebene nimmt der Medizinmann, der Schamane, durch die künstlich erzeugte Trance als "Cristo magico" das Risiko des Daseinsverlustes auf sich, um in die Welt der Geister und Dämonen hinabzusteigen (Katabasis), aber indem er sie beschwört, kann er sie beherrschen und somit sich selber und die Gemeinschaft vor der existentiellen Labilität retten (Anabasis) (De Martino 1973, 91 bis 198).

> "L'angoscia davanti al nulla della presenza scomparsa, del mondo vanificato, spinge lo stregone a avventurarsi in questo nulla... E in questa rischiosa avventura egli non trova il nulla, sibbene qualche cosa, se stesso in rapporto regolato con degli 'spiriti' adiutori. Questa è la sua vittoria, questo è il suo riscatto." (Ebd. 114)

Ähnliche magische Techniken sind aber auch in der Volkskultur etwa bei den Bauern in der Basilikata anzutreffen, weil die fundamentale Schutzfunktion vor der Macht des Negativen ähnlich ist.

> "In un regime esistenziale in cui la potenza del negativo coinvolge lo stesso centro della positività cultu-

> rale, cioè la presenza in quanto energia operativa, serba valore e funzione l'impiego della potenza-tecnica ... Piano realistico e piano magico della tecnica non entrano in contraddizione soggetiva fra di loro...: qui sta la ragione per cui il piano magico si mantiene sostanzialmente 'impermeabile all'esperienza'." (Meine Hervorhebungen) (De Martino 1973a, 71 f.)

Dieselbe mytisch-rituelle Struktur des magisch-religiösen Aktes stellen die magischen Beschwörungsformeln der Bauern in der Basilikata dar, auch wenn sie so banal und winzig sind. Es sind Fortsetzungen der vorchristlichen Historiolae, die von der Missionierung der Kirche nur durch Veränderung der Namen (Dreifaltigkeit, Christus, die Heiligen ... anstatt heidnische Namen) modifiziert worden sind. Ein 'mythisches", in illo tempore einmalig vorgekommenes exemplum wird "ritualisiert", d. h. wiederholt, indem man die magische Formel genau ausspricht und somit dieselbe Problemlösung automatisch zu erreichen glaubt (cf. De Martino 1973 a, 88 f.). Ein Beispiel ist diese Historiola vom Hl. Petrus gegen Augenkrankheiten:

> "S. Pietro andava per mare
> e lavorava una tavola di nave.
> Una scheggia volò via
> e gli andò nell'occhio...
> Vide un'erba
> chiamata virulella.
> Passala tre volte sugli occhi
> tutti i nervi si rinfrescano." (Ebd. 27)

EXKURS: DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN RELIGIÖSEM UND MAGISCHEM

Unser Bemühen um die Bedeutung der Magie in bestimmten Volkskulturen berührt eine alte theologische vexata quaestio: Lassen sich und wie lassen sich Glauben und Aberglauben voneinander trennen? Was ist eigentlich das Religiöse und was das Magische? Wie grenzen sich ihre Bereiche oder wenigstens ihre Kerne voneinander ab? In der protestantischen Theologie wird sogar zwischen Glaubens- und Religionsspezifischem unterschieden.

Die ethno-anthropologischen Beiträge zu dieser Frage werden

oft a limine abgelehnt. Ich ziehe als Beispiel die Stellungnahmen des Jesuiten Giuseppe de Rosa[35] heran: Er zieht einerseits eine scharfe Grenze zwischen Aberglauben, Magie, "folklore religioso" und der Volksreligion; andererseits geht er davon aus, daß zwischen offizieller Religion und Volksreligion kein wesentlicher Unterschied bestehe. Seine Ausführungen greifen im wesentlichen auf das Autoritätsargument zurück, der Kirche allein stehe praktisch die Aufgabe zu, im Bereich "fides et mores" aus ihrem übernatürlichen Mandat heraus zu interpretieren, die Religion zu definieren und die Volksreligion zu erziehen, entsprechend dem Tridentinum, 2 Tim 4, 2-5 und anderen diesbezüglichen Magisteriums- und Offenbarungsstellen.[36] Am interessantesten ist gerade dieser Habitus der "Definitionsmacht" bei manchen traditionellen Theologen und Vertretern der katholischen Kirchenhierarchie, den Cipriani (1976) anhand einiger süditalienischer bischöflicher Interventionen zur Volksreligiosität in seinen inhaltlichen und psychologischen Aspekten analysiert.

Aufgeschlossener steht dem "folklore religioso" der aus der Perspektive des gelebten Glaubens argumentierende Theologe Giannoni (1979, 92) gegenüber. Aber wenn man nach einer klaren und direkten Darstellung dessen sucht, was den christlichen Glauben über folklorisch-magische Elemente hinaus eigentlich spezifiziert, findet man wenig außer einem quasi nebenbei hinzugefügten Zitat von Thomas von Aquin.

> "(Utrum fides sit homini a Deo infusa) Respondeo dicendum est quod ad fidem duo requiruntur... Quantum igitur ad primum horum, necesse est quod fides sit a Deo. Ea enim quae sunt fidei excedunt rationem humanam: unde non cadunt in contemplatione hominis nisi Deo revelante...
> Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturum suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus. Et ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam." (Meine Hervorhebungen) (Summa theologica II-II, q6, ad 1; cf. auch q1, ad 3+4)

So hält uns Giannoni - wohl gegen seinen Willen - völlig im mittelalterlichen Denken fest. Er geht aus von Konnotationen der Metaphysik, der Transzendenz, der Dualität gratia/natura, er argumentiert christiano- und eurozentrisch; und es ist zu fragen, ob uns dies angesichts des plurizentrischen, nicht-metaphysischen, historischen Denkens in der Gegenwart in der Auseinandersetzung mit den Humanwissenschaften weiterhilft.

Aus De Martino, der frontal an die vexata quaestio herangeht, ist folgendes zu entnehmen: Er konzediert zwar, daß die Religion im Gegensatz zu der Magie von höheren Werten ethischer, ästhetischer und denkerischer Natur, von verfeinerter Selbstbewußtseins- und Autonomiequalität gekennzeichnet ist, aber in der Kernstruktur seien sie ein und dasselbe, nämlich eine fundamentale, das Dasein schützende, mythisch-rituale Technik ("nucleo tecnico mitico-rituale"). Wie ist diese Position von De Martino, die im Grunde der ganzen italienischen Schule (comparativismo storico) eigen ist, näher einzukreisen?

a) Religion ist in ihrem Ursprung eine kulturelle Rettungsaktivität, eine soteriologische Technik. Wenn sie später in einem gesicherten wirtschaftlich-sozialen Regime von persönlicheren, ästhetischeren und ethischeren Formen bereichert wird, wird der alte soteriologische Kern damit nicht beseitigt, insofern fundamentale, traumatische Probleme wie der Tod, Krankheit, Alter, Bedürfnis nach Lebenssinn, noch vorhanden sind. Vom Tod sagt der Hoffungsphilosoph E. Bloch, er sei die "stärkste Nicht-Utopie" und "der große Spediteur der organischen Welt, aber zu ihrer Katastrophe" (PH 1297).

b) Schlüsselwort ist der Terminus Technik, der nicht im engen fachlichen Sinne, sondern prägnant und umfassend verstanden werden soll. Magie also ist mehr als Bereich des reinen Machens, d. h. der Ausführung von niederen "natur-

völkischen" und volkskulturellen Techniken (Trance, Hexereien, Beschwörungsformeln...) zum Beherrschen der Natur, ohne Werte, ohne Gefühle. Der Magier, Zauberer, Hexer, Schamane haben eine gesellschaftliche Rettungsfunktion, sind von menschlichen und verantwortlichen Gefühlen motiviert. Und andererseits beschränkt sich die Religion nicht nur auf den höheren "kulturvölkischen" Bereich der Nicht-Technik, wo reine Werte wie filiale Liebe, desinteressiertes Gebet etc. herrschen, sondern schließt durchaus einen Bereich des Machens, der Technik und des Interesses ein. So kommt De Martino zu der umfassenden Formel: "vita religiosa come tecnica protettiva mediatrice di valori", um die Extreme des Panlogismus und Irrationalismus zu vermeiden. Indem der Panlogismus von B. Croce die technische Komponente "unterhalb" der Religion betrachtet, wird die Religion zur "philosophia inferior" degradiert, d. h. eine von höheren, mächtigeren philosophisch-logischen Aktivitäten zu überwindende Stufe. Und wenn man die Religion "außerhalb" der "potenza tecnica", also der Rationalität betrachtet, kommt man zum Irrationalismus von R. Otto, der "das Heilige als Kategorie a priori" postuliert.

> "Tale risoluzione tecnica presenta il vantaggio di orientaro lo storico verso ciò che di specificamente mitico è nel mito e di specificamente rituale è nel rito, senza cedere alla tentazione di considerare soltanto le valenze etiche o speculative o estetiche della vita religiosa, e senza d'altra parte postulare nel sacro una irrazionalità destinata a sfuggire al pensiero storiografico come tale. Il sacro, in quanto tecnica, è coerenza umana... Si tratta certamente di una coerenza diversa da quella dell'arte, o della filosofia o della moralità dispiegata e consapevole di sè: ciò che qui si nega è che non gli sia immanente nessuna forma di razionalità, e che racchiuda un nucleo 'irrazionale' irriducibile..." (De Martino 1977, 42 f.)

c) In bezug auf die inter-konfessionale Polemik gegenüber Aberglauben und Magie schlägt De Martino (1973a, 87-95) einen mittleren kulturanthropologischen Weg vor: Es gebe zwar einen höheren Sakramentalismus, aber keinen, der von magischen Elementen rein ist, wie dies von manchem katho-

lischen Theologen vertreten wird, sonst wären die Formeln "ex opere operato" und "ex opere operantis" der tridentischen Theologie im Grunde unverständlich. M. Weber (WuG 258) sagt lapidar: "... der katholische Priester übt noch etwas von dieser Zaubermacht in der Vollziehung des Meßwunders aus...". Die protestantische Theologie sei zwar radikaler gegen die magischen Komponenten in der Sakramentologie verfahren, aber damit sei auch die religiöse Substanz dahin, ihre Riten seien nur immanenter und profaner Natur.

Auch Zimmermann insistiert auf einer neuen kulturanthropologischen Optik gegenüber dem Verhältnis von Magischem und Religiösem. Er wendet sich gegen Werturteile wie: Das Religiöse sei Attribut hochkultureller Lebensformen, das Magische sei "naturvölkisches" Proprium, oder "der religiöse Mensch betet und opfert, der magische manipuliert und kontrolliert" (J. M. Yinger, zit. nach Zimmermann 113) usw. Ihnen liegt das Evolutionismusvorurteil zugrunde, nach dem die magische Epoche vom Zeitalter der Religionen abgelöst wird (cf. ebd. 108-114). Aber in Wirklichkeit tauchen die magischen und religiösen Formen nur als ganz einheitlicher Zusammenhang auf.

> "Sizilianische Gläubigkeit vollzieht sich zwischen extremen Polen: zwischen Heidentum und Christentum, zwischen Teufelskult und Heiligenkult, zwischen krassem Liberalismus und strengem Katholizismus.... Glaube und Aberglaube, Religiöses und Magisches sind im Bewußtsein der meridional-italienischen bäuerlichen Gesellschaft kaum getrennte Sachverhalte." (Ebd. 108)

Auch nach M.Weber gibt es keinen a- bzw. irrationalen Extrabereich für das religiöse oder magische Handeln, das "in seinem urwüchsigen Bestande diesseitig ausgerichtet" ("Auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden") und "gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern" ist (WuG 245). Magie und Religion sind in idealtypischem Zusammenhang zu verstehen, sie sind nämlich nur in abstracto, aber nicht in concreto trennbare Größen.

Vom magischen "Gotteszwang" zum religiösen "Gottesdienst" führt ein fließender Übergang; die religiöse Haltung ist im allgemeinen mit der Durchsetzung eines politischen Primats verbunden: eine Gottheit wird als stärker und höher als die anderen Lokalgötter angesehen und deshalb nicht mehr wie ein "Dämon" gezwungen, sondern als "Gott" angebetet.

> "Man kann diejenigen Formen der Beziehungen zu den übersinnlichen Gewalten, die sich als Bitte, Opfer, Verehrung äußern, als 'Religion' und 'Kultur' von der 'Zauberei' als dem magischen Zwange scheiden und dementsprechend als 'Götter' diejenigen Wesen bezeichnen, welche religiös verehrt und gebeten, als 'Dämonen' diejenigen, welche magisch gezwungen und gebannt werden. Die Scheidung ist fast nirgends restlos durchführbar, denn auch das Ritual des in diesem Sinne 'religiösen' Kultus enthält fast überall massenhafte magische Bestandteile. Und die historiche Entwicklung jener Scheidung ist sehr oft einfach so erfolgt, daß bei Unterdrückung eines Kultes durch eine weltliche oder priesterliche Gewalt zugunsten einer neuen Religion die alten Götter als 'Dämonen' fortexistieren." (WuG 259)

Zusammenfassend sind in bezug auf das Verhältnis Religion-Magie folgende Anregungen theologisch relevant:

a) Kritik an den traditionellen, klassen- und ethnozentrischen negativen Äusserungen gegen das Magische und an der vermeintlichen Dichotomie zwischen Religiösem und Magischem.

b) Einsicht in die materielle Verwurzelung der Religion als eine soteriologische Technik (De Martino), als ökonomisch-diesseitig motiviertes Handeln (M. Weber), und somit entsprechende Einschätzung der folklorisch-magischen Religiosität der südländischen Emigranten: Sie ist zwar widerspruchsvoller und materialistischer, aber auch ungeschminkter, spontaner, gelebter und kann alternative und universale Werte enthalten, insofern sie als die Religion von kleinen Leuten keine Privilegien zu legitimieren hat.

5.2.3. "VOLKSKATHOLIZISTISCHE" ZÜGE IM KULT DER HEILIGEN

Im Mittelpunkt des "Volkskatholizismus" steht der Heiligenkult. Im folgenden sollen nicht alle Differenzierungen und

lokalen Unterschiede verglichen, sondern einige grundlegende Züge der süditalienischen Heiligenfolklore herausgearbeitet werden.

5.2.3.1. UMGEKEHRTE HIERARCHIE, WIRTSCHAFTSBEZOGENHEIT, EMOTIONALITÄT UND KREATIVITÄT IM HEILIGENKULT

1. DER HEILIGE AN DER SPITZE DER HIERARCHIE

Eine der augenfälligsten Diskrepanzen zwischen einer kultivierten, theologisierten, offiziellen Religion und einer eher gelebten, spontanen Volksreligion ist die geradezu spiegelgegensätzliche Rangstellung der religiösen Figuren.

> "Tra Dio, la Madonna, i santi, il contadino siciliano e di molte altre parti del mezzogiorno ha stabilito, a suo modo, una sorta di gerarchia: Cristo vale più del Padre Eterno, Maria vale più di Cristo, e S. Giuseppe ... vale più del Padre Elterno, di Cristo e della Madonna presi insieme. Ma più di Dio e di tutti i santi vale... il santo patrono il vero 'deus loci'... al quale il contadino si rivolge nei casi più disperati." (Sereni 1968, 194 f.)

Diese religiöse Einschätzung hat ihre Entsprechung in den realen und geschichtlichen Verhältnissen: Die soziale Stellung von vielen süditalienischen Bauern ist ziemlich isoliert und immer noch semifeudal. Aus dieser Stellung erfahren sie die Vermittler, mit denen sie praktisch nur zu tun haben, als die mächtigsten Leute, mächtiger als die in Palermo oder Neapel sitzenden Latifundisten, und als die Regierungsleute von Rom. Zwischen den Sprichwörtern historisch-sozialen Inhalts (z. B. 'ncapu lu re c'ê lu vicere = über dem König steht der Vizekönig) und den religiösen Sprüchen (z. B. senza santu 'n si va in paradisu = ohne Heiligen kommt man nicht ins Paradies: Zimmermann 106, 122) gibt es nur einen kurzen Schritt.

Ein vergleichender Hinweis auf den brasilianischen Heiligenkult bestätigt die allgemeine volkskatholizistische Präsenz dieser funktionalen und projizierten Hierarchie.

> "Mit den drei Begriffen Heiliger, Gelübde und Wunder stoßen wir zum Kern des Volkskatholizismus vor. Heili-

> ger meint jedoch primär nicht einen Menschen, der ein beispielhaftes christliches Leben... geführt hätte, sondern hauptsächlich und oft sogar ausschließlich einen Mächtigen im Himmel... So stehen sie als Vermittler zwischen den bedürftigen Menschen und dem allmächtigen Gott." (De Boni 155)
>
> "Der Heilige ist eine idealisierte Projektion des patrão. Die Beziehungen des Gläubigen zum 'protector' im Himmel werden durch dieselben Mechanismen geregelt, wie sie im Verhältnis zwischen Besitzenden und Arbeitern herrschen." (Ebd. 157)

Der "Vater im Himmel" wird eher als der erbarmungslose Latifundist oder als unpersönliches, fatalistisches Schicksal empfunden. Der 'heilige' Geist soll ein 'Heiliger' sein. Von der Christologie wird nur die Passions- und Todesgeschichte rezipiert, und zwar in sehr konkreten und dramatischen Ausmalungen, wie man sie aus der Volkskunst, aus den volkstümlichen Passionsspielen, Karfreitagsprozessionen und flagellantischen Residualriten kennt. Typisch ist die Meinung mancher italienischer Migranten, der Glaube an die Auferstehung Christi sei protestantisch (cf. Giannoni 101).
Während Jesus als Identifikationsfigur im Leiden fungiert,[37] wird dem Heiligen eine Machtfunktion zugeschrieben, vor allem wegen der "grazia" (Wunder). Die Hilfe der Heiligen bezieht sich auf zwei verschiedene Typen von Problemen: auf der einen Seite auf "natürliche", d. h. die Probleme werden von der Natur verursacht, auf der anderen auf "soziale", wo es um den Beistand gegen soziale Unterdrückung geht (cf. Zimmermann 121). Z. B. sind die Elemente beim Kult von St. Domenico natürlicher Art (Schlangen, Wolf, Zahnschmerzen, Tollwut), beim Kult von St. Antonio und Zopito findet man eher Ritusbezüge sozialer Natur (cf. Di Nola 1976). Der Heilige ist vielfach als deus loci zu sehen. Der Ort und die darin lebende Gruppe werden durch den Heiligen irgendwie magisch herausgehoben und nach außen abgegrenzt; der Heilige symbolisiert als Schutzpatron die Identität der Gruppe, so daß seine Verletzung auch als direkter Affront gegen die Gruppe gilt.[38]

2. "SAKRALE ÖKONOMIE"

Mit dem Ausdruck "sakrale Ökonomie" bezeichnen die französischen Forscher (cf. Di Nola 1976, 14) eine von wirtschaftlichen Interessen, Problemen und Gedanken total durchdrungene Religiosität, wie sie sich beim volkskatholizistischen Heiligenkult manifestiert.[39] Grundsätzlich ist die "Massen"-Religiosität im Gegensatz zur "Virtuosen"-Religiosität nach dem "Alltag, der Stätte der Wirtschaft" (Weber RS, I, 260 f.) orientiert. Die romantischen Vorstellungen der bäuerlichen Frömmigkeit hat M. Weber mit historischem und vergleichendem Material widerlegt. Höhere Rationalisierungen im religiösen wie im ethischen Bereich (Erlösungsreligion, Theodizee des Leidens, Pflicht- und Vergeltungsethik, Entzauberung...) stammen hauptsächlich aus der Stadt. Die Bauernreligiosität tendiert eher zur "religiösen Gleichgültigkeit", zum magisch-utilitaristisch-zyklischen Ritualismus.

> "Die Bauern sind nur sehr selten die Schicht, welche irgendeine nicht magische Religiostiät ursprünglich getragen hat... In aller Regel bleibt die Bauernschaft auf Wetterzauber und animistische Magie oder Ritualismus, auf dem Boden einer ethischen Religiosität, aber auf eine streng formalistische Ethik, des 'do ut des' dem Gott und Priester gegenüber, eingestellt.
> Daß gerade der Bauer als der spezifische Typus des gottwohlgefälligen und frommen Menschen gilt, ist... eine durchaus moderne Erscheinung." (Weber WuG 286 f.)

Diese "moderne Erscheinung" drückt sich in einer Umkehr der früheren Verhältnisse aus: die Stadt ist säkularisiert und das Land fromm geworden. In Italien gab es im Zuge der Gegenreformation vor allem kraft der jesuitischen Missionskampagnen eine epochale Wende: die Bauern wurden "katholisiert", nachdem sie jahrhundertelang praktisch heidnisch (heidnisch = Paganus = Dorfbewohner, Bauer) geblieben waren, abseits nämlich des christlichen Stadtlebens.[40] Aber nach Gramsci war diese Zuwendung der Kirche zum Land im Grunde eine konservative Operation: Die Kirche war nämlich nicht mehr die führende Größe wie in der feudalen Zeit. Die

ersten Zeichen ihrer langsamen Deklassierung in den Stadtzentren veranlaßten sie, die Landgebiete als Zustimmungs- und Unterstützungsreserve zu erschließen. Die Societas Jesu, das intellektuelle Zentrum der Kirche und eine modern aufgebaute und geführte Organisation, war darin sehr erfolgreich. Aber der so entstandene Volkskatholizismus vor allem in Süditalien war keine echte "educazione morale e intellettuale" (Gramsci) der Volksmassen, sondern eher eine Veränderung der Vorzeichen: keine heidnische, sondern eine christlich gefärbte Religion, aber derselben materialistisch-utilitaristisch-magischen Struktur.[41]
Das "do ut des" charakterisiert den Heiligenkult, so daß der Komplex Heiliger-Wunder-Gelübde als Kern des Volkskatholizismus identifiziert werden könnte.[42]

> "La donna gli mostrò la gallina.
> 'non posso accettare - rispose don Paolo - i preti non possono accetare regali.'
> La donna protestò.
> 'Allora non vale - ella disse - Se non prendete la gallina, la grazia non vale e il bambino nascerà cieco.'
> 'La grazia è gratuita' disse don Paolo.
> 'Grazie gratuite non esistono' disse la donna."
> (Silone 1979, 123)

In dieser Episode zeigt sich einerseits die wirtschaftliche Seite des harten Alltags, wie ihn Max Weber vorgestellt hat: auch kleine Verbesserungen und Bequemlichkeiten müssen hart erarbeitet werden. Andererseits wird der Gedanke eines magisch-ritualen Kreises deutlich: da ist einmal das magische Votum, mit dem die grazia (das Wunder) erzwungen wird, dann das rituelle ex voto, mit dem das empfangene Wunder bestätigt und "bezahlt" wird, da "kostenlose Wunder nicht existieren".

3. KREATIVER UND EMOTIONALER UMGANG MIT DEN HEILIGEN

Nach der Volksliedforschung besteht das Volkstümliche der Volkslieder nicht darin, daß ein romantisch metaphysierter "Volksgeist" eigene Lieder anonym und kollektiv kreiert, sondern in der freien, kreativen und souveränen

Singweise, mit der die Volksmassen ihre Lieder "umsingen", wo und wie sie auch immer entstanden sind.[43] Analoges geht im Heiligenkult vor. Mag der Heilige auch aus fremden Ländern oder aus oberen Schichten kommen, er wird vom Volk nach eigenem Geschmack, nach eigenen Bedürfnissen und Maßstäben umgeformt. Ein klassisches Beispiel dieser Popularisierung stellt der hl. Antonius dar. In den usprünglichen Erzählungen ist er als Vertreter eines streng asketischen und aristokratischen "hieros logos" dargestellt; in der Popularisierung wird er zu einer bäuerlichen, im Kampf mit dem Teufel geduldig ausharrenden, aber auch trickreichen Figur (cf. Di Nola 1976, 18 f., 238-250).
In dieser volkstümlichen Form, die magischem Denken entspricht, wird der Heilige belobigt (Gelübde, Votiv, Kerze, Geschenk usw.), wenn er Wunder vollbringt, und er wird verachtet, beschimpft und progressiven Strafmaßnahmen unterworfen, wenn er darauf insistiert, inaktiv zu bleiben. In extremen Fällen kann er öffentlich ausgestoßen und durch einen anderen willfährigeren Heiligen ausgetauscht werden (cf. Zimmermann 123). Dabei kommt die Diesseitigkeit, Alltäglichkeit und der Lokalismus des Heiligen (Lokalgott) ganz deutlich zum Tragen.

5.2.3.2. MYTHISCH-ARCHAISCHE ASPEKTE UND MODERNE FUNKTIONEN (IDENTITÄTSSCHUTZ) IM HEILIGENKULT

Warum hält der Volkskatholizismus an mythischen und archaischen Herkunftserzählungen von Heiligen fest? Die mythische Komponente ist strukturell, insofern sie vom mythisch-ritualen Kult- bzw. Festmechanismus erfordert wird: Damals in illo tempore, gab es ein Problem, ein Ungetüm o. ä., das vom Helden-Heiligen gelöst wurde, von daher die Stiftung dieses Festes, diese Traditionen, bei denen der Mythos ritualisiert-reaktualisiert wird. Der Archaismus kommt offensichtilch nicht von einer bewußten, kultivierten Traditionspflege, sondern aus einem grundlegenden Funktiona-

lismus und Diesseitigkeitssinn, kraft deren die Bauern sich eher in den materialistischeren und vorchristlicheren Modellen erkennen als in den höheren, geistig anspruchsvolleren und städtisch orientierten Christentumsliturgien.
Exemplarisches Material diesbezüglich liefert die klassische Studie von Di Nola (1976) über den mittelitalienischen Kult von St. Domenico, St. Antonio und St. Zopito. Die Herkunft des St. Domenico-Kultus, dessen mythischer Kern die Immunität gegen Schlangengift ist und dessen festlicher Höhepunkt Anfang Mai in Cucullo (Abruzzen) ist, ist nicht nur vorchristlich, sondern auch vorrömisch. Die Marsi, ein antikes italisches Volk auf den Abruzzenbergen hatten es geschafft, die große Plage der Giftschlangen irgendwie in den Griff zu bekommen, wie es aus alten Dokumenten und Traditionen hervorgeht (cf. Di Nola 1976, 106-118). Dieser "salto da natura a cultura" wurde entsprechend religiös zelebriert: ein Heros hat diese Technik gegen die Natur den Menschen geschenkt (Mythos), es gilt jetzt, dieses lokale Immunisierungsprivileg durch den Ritus zu perpetuieren.
Die spätere Christianisierung ändert den mythisch-ritualen Komplex nur oberflächlich-synkretistisch aufgrund der Kontinuität der Produktionsverhältnisse der alten Jäger-Hirten-Gesellschaftsformation: Der alte deus loci wird nach einem benediktinischen Mönch umbenannt, Sanctus Dominicus. Höhepunkt des Festes ist heute noch die Prozession der S. Domenico-Statue mit der Schlangenschau, die als kulturanthropologischer Gedenkritus mit magischem Charakter zu erklären ist. Da die alte naturalistische Funktionalität bei der aktuellen wirtschaftlich-gesellschaftlichen Umstrukturierung (Industrialisierung, Urbanisierung, Emigration...) insignifikant geworden ist, schien das Fest in Vergessenheit zu geraten; aber es kam zu revivals in den letzten Jahren. Nach Di Nola (1976, 171 f.) sind dabei zwei Bedeutungsverschiebungen im Spiel: Einerseits sind nicht mehr die natürlichen Gefahren, sondern die sozialen Gefahren wesentlich. Dies gilt gerade für Emigranten, die sich am

wenigsten im Neokapitalismus integriert fühlen. Andererseits werden die alten Symbole nicht mehr wegen der antiophidischen Funktion, sondern wegen der Identitätsfunktion aufgegriffen.

5.3. KRITERIEN ZUR BEWERTUNG VON VOLKSKULTURELL-VOLKSRELIGIÖSEN PHÄNOMENEN

1. FOLKLORE "COME" PROTESTA VS. FOLKLORE "DI" PROTESTA

Karl Marx hat das Doppelgesicht, die Ambivalenz der Religion herausgearbeitet: "Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend... Sie ist das Opium des Volkes" (MEW 1, 378). Diese Erkenntnis und Perspektive ist unter italienischen Ethnologen, die sich der Folklore zugewandt haben, unbestritten. Die Feststellung der Ambivalenz klärt den konkreten Fall aber nicht; vielmehr stellt sich die Frage, inwiefern etwas eher als "Protestation" oder eher als "Opium" aufzufassen wäre.

Lombardi-Satriani (1980, 5. Kap.) tendiert beispielsweise dazu, den Widerstandscharakter der Folklore zu betonen. Obwohl er einsieht, daß der explizite Proteststoff ganz beschränkt ist, sieht er die anderen Folkloremanifestationen als Vorstufe des Protestes, indem er verschiedene Ausdrucksformen der Volkskultur (Lieder, Sprichwörter, Sprüche, Gedichte...) aus verschiedenen Regionen Italiens analysiert und das ganze Material in 4 Niveaus einordnet, die nach dem Ausmaß des Protestes gegliedert sind: 1. contestazione immediata con ribellione; 2. contestazione immediata con accettazione; 3. contestazione implicita (o per posizione); 4. accettazione della cultura egemone.

Catemario verstärkt diese Position aus einem kritisch-pessimistischen Blickwinkel: Bei der aktuellen totalen Gleichschaltung (Homologisierung) und Dekulturisierung

sei jede Manifestation der subalternen Kulturen, jedes Folklorerelikt als ein nicht gleichzuschaltendes Element, ein Moment potentiellen Widerstandes, und zwar unabhängig von seinen ursprünglich möglicherweise konservativen Funktionen.

Nach Lanternari (1976, 108-110) aber ist ein folklore "come" protesta längst kein folklore "di" protesta.[44] Er erkennt die Analyse von Lombardi-Satriani als abstrakte Gliederung an, weist aber darauf hin, daß sie die Gesamtheit der Folklore willkürlich in die Protest-Perspektive rückt, während es tatsächlich nur in Ausnahmefällen zur "wertschaffenden" Protestation (folklore di protesta) kommt. Außerdem wendet er sich gegen die Statik jenes Modells, das der Dynamik und der Komplexität der volkskulturellen Phänomene nicht Rechnung trägt.

2. DYNAMIK UND KOMPLEXITÄT DES VOLKSRELIGIÖSEN

Nachdem verschiedene Elemente und Aspekte der Volksreligion vor allem in Süditalien analysiert worden sind, geht es jetzt um eine Perspektive, die die Volksreligion als solche richtig zu erfassen vermag. Es kommt darauf an, den Wald zu sehen und nicht nur die Bäume. Es wird allerdings nicht nach einer einmaligen statischen Strukturdefinition gesucht, vielmehr müssen die Dynamik, die Widersprüchlichkeit und die Vieldeutigkeit einbezogen werden. Angestrebt wird ein umfassendes Verstehensmodell, das die Mannigfaltigkeit der volkskulturellen Phänomene in synchronischer wie diachronischer Hinsicht einschließt und das auch Raum für den Wandel hinsichtlich der jeweiligen Wertsetzung läßt.

Im allgemeinen assoziiert man in Italien mit den Wörtern religione popolare oder folklore Elemente wie tarantismo, magisch-therapeutische Praktiken, Karfreitagsprozessionen, Heiligenfeste, Beerdigungsklagen, Totenglauben etc., als umfaßte die Volksreligion nichts anderes und nicht mehr

als archaische, magische, synkretistische, traditionalistische und iberisch-volkskatholizistische Aspekte. Zu dieser "Hypostasierung" (Lanternari 1983a, 91) hat auch eine die oben genannten Aspekte einseitig betonende Forschung beigetragen. Dabei wird ein ebenso realer wie wichtiger Zusammenhang übersehen wie die Austausch-Dynamik zwischen den oberen und unteren Schichten innerhalb einer komplexen Gesellschaft und zwischen verschiedenen Ethnien. Eine in missionarisch-ethnologischen Kreisen bekannte Anekdote (der Eingeborene sagt dem Missionar: "Weiße Menschen kommen mit Bibel und wir haben Erde, jetzt weiße Menschen haben Erde und wir haben Bibel") drückt prägnant die zwei Momente der Austausch-Dynamik aus. Und gerade diese Beziehung charakterisiert die Volksreligion primär als Gegenreligion gegen eine etablierte, offizielle Religion, egal in welchen Formen und Situationen, ob auf ethnischer oder innergesellschaftlich-volkskultureller Ebene.

Aus dieser Perspektive (Volksreligion = Gegenreligion) kann sich die Benennung "religione popolare" auf innergesellschaftliche Verhältnisse beziehen, wenn "popolare" als "subalterno" im Sinne Gramscis (cf. 5.1.1.) verstanden wird, andererseits kann das Wort "religione popolare" auf interethnische Verhältnisse in der 3. Welt erweitert werden, insofern Subalternität und Kontraposition auch dort anzutreffen sind.[45] Dementsprechend bevorzugen manche Autoren den Plural "religioni popolari".[46]

So sieht E. Dussel die Theologie der Befreiung als Emanation der lateinamerikanischen Volksreligionen, und nach Lanternari gehören zu den italienischen Volksreligionen nicht nur der süditalienische "folklore religioso" nachreformatorisch-jesuitischer Herkunft, sondern auch die modernen Bewegungen wie Christen für Sozialismus, italienischer "dissenso cattolico", Basisgemeinden und sogar nichtkatholische Bewegungen wie der Pentekostalismus, Neopentekostalismus und der charismatische nichtliturgische Kultus etc. (Lanternari 1983a, 92-98):

> "...liberare la nozione di 'religione popolare' dalla prigione nella quale gran parte degli studi e degli autori l'hanno rinchiusa finora, limitandola artificiosamente alle sole forme di religiosità preborghese, arcaizzante folklorica... (la religione popolare) non è che un momento di una dialettica storica, sociale e culturale. Nel contesto di questa dialettica il cristianesimo fu esso stesso, in origine, una religione popolare... Non a caso l'odierno dissenso cattolico fa propri i contenuti antiautoritari, antidogmatici e di apertura sociale del cristianesimo nella sua fase apostolica." (Ebd. 97)

Die religione popolare also ist mögliche "Anthithese des offiziellen und konservativen Momentes", also nicht nur Traditionsmoment, sondern auch dialektisches Innovationsmoment, z. B. gegenüber der jetzigen Verflachung der humanistischen und christlichen Werte im Westen, wobei das Religiöse immer eingebettet in der globalen politisch-sozial-wirtschaftlich-kulturellen Dialektik gesehen werden soll.[47]

Für manche Autoren wurzeln die volksreligiösen Manifestationen in besonderen psychologischen Strukturen: "Einfachheit der psychologischen Strukuren", "Bereich der Emotivität", "Zuflucht vor panischen Emotionen", "Ort von Verzauberungen und Exorzismen", Ort der "corporeità, ritualità, umanità, richiesta di grazie temporali" (cf. Lanternari 1983a, 106 f.), Ort des "anti-intellettivo, affettivo, pragmatico, carnevalesco" (Prandi 1981, 44). Diese und andere Erklärungsformeln sind insofern richtig, als sie die erörterten Perspektiven der Volksreligion als Kontrapositionsreligion nicht ausschließen. Überhaupt dürfen sie aus der geschichtlichen Dialektik nicht herauskristallisiert und verabsolutiert werden, sonst werden zwei Fehler gemacht: a) Die Volksreligion kann zwar traditionell, magisch und materiell sein, aber sie kann in anderen geo-historischen Koordinaten etwa durch politische Umdeutungen ins Gegenteil umschlagen. b) Solchen Werturteilen liegt im allgemeinen eine Vermischung von Realität und Idealtypologie zugrunde; nur idealtypisch kann man intellektuelle von emotionalen,

materiellen und geistigen, religiöse von politischen Elementen trennen. Eine an sich hohe Institution wie der judäische Sabbat kann zu einer "pharisäischen" Käfigform werden, wenn der Mensch nach der jesuanischen Kritik (Mk 2, 27) dem Sabbat untergeordnet wird. Auf der anderen Seite befriedigt ein volkskatholizistisches Element wie die Prozession am meisten entfremdete Bedürfnisse; als aber die süditalienischen Bauern in den 50er Jahren Prozessionen auf den Feldern veranstalteten, um ihre Landgewährungsanforderungen auch sakral auszudrücken, erfuhr die Prozession somit eine progressive Umsymbolisierung. Dieser Flexibilität und Komplexität der volksreligiösen Phänomene tragen jene katholisch-theologischen Schemata, die im Grunde der "Definitionsmacht"[48] der Institution Kirche loyal bleiben wollen, nicht Rechnung, wenn sie auf die traditionelle Unterteilung zwischen den "fortes" und "debiles", zwischen den "majores" und "minores in fide" steif bestehen:

> "(Utrum sit cum infidelibus publice disputandum) Ex parte vero audientium cosiderandum est utrum illi qui disputationem audiunt sint instructi et firmi in fide, aut simplices et in fide titubantes." (Summa theologica 2-2, q10, ad7)

War diese Betrachtungsweise von Thomas von Aquin in einer mittelalterlichen geschlossenen Gesellschaft bei einem absoluten christiano- und eurozentrischen Denken berechtigt, so ist sie heutzutage in unserem offenen und pluralistischen Kontext bei unseren religionsgeschichtlichen Erkenntnissen nicht mehr so brauchbar. Wenn man der offiziellen Kirche eine "ewige" Orthodoxiefunktion und der Volksreligion eine "absolute" Satellitenposition zuschreibt, wie kann man dann Bewegungen wie das Urchristentum und das Franziskanertum richtig einschätzen? Den damaligen priesterlich-pharisäischen bzw. feudal-christlichen Orthodoxiesystemen gegenüber waren sie im Grunde Volksreligionen, die kraft ihrer Charismatiker zu hohen axiopoietischen Werten (jesuanische Nächstenliebe, Brüderlichkeit, Religionsuniversalismus, franziskanische Naturliebe etc.) gelangt sind.

ANMERKUNGEN: 5. KAPITEL

1 Einige einschlägige Sammlungswerke: Saija (Hg.) 1978; Bianco und Del Ninno (Hg.) 1981, Guizzardi (u. a.) 1981; "Religiosità popolare nel meridione", in: Idoc internazionale 1976/5; "L'irrazionale nel fenomeno religioso popolare", in: Idoc internazionale 1977/8.
Es gibt in Italien zwei Forschungstypen: im Süden herrscht eine vor allem von der Universität ausgehende folklorisch-archaische Forschung aufgrund der dortigen breiten, relativ gut konservierten Agrargesellschaft; die norditalienische Forschung geht eher von einem kulturellen und politischen Institutionennetz (Bibliotheken, Museen, regionale Koordination...) aus und beschäftigt sich mit den neueren, urbanen Aspekten (z. B. "folklore operaio") auch der cultura popolare. Typisch und führend in dieser Richtung sind die Aktivitäten des Mailänder Instituts "Ernesto De Martino". Über diese sozusagen Neofokloreforschung und einschlägige Literatur cf. Rinaldi und Sobrero 1979.

2 Drei Viertel der italienischen Missionare aber stammen aus den norditalienischen Regionen (cf. Gottlob 151). Für sie ist auch die süditalienische Volkskultur- und Volksreligionswelt nicht so selbstverständlich.

3 Für die deutsche Volkskunde stellt Bausinger (1979, 30 bis 140) fest, daß der Nationalsozialismus hier nicht als Einbruch von außen verstanden werden kann, sondern als innere Konsequenz (ebd. 63). Bausinger hält den "Hinweis auf die Grundlagen, aus denen solche Verzerrungen erwuchsen, erforderlich, zumal es sich dabei größtenteils um recht zentrale und keineswegs nur kurzfristige Bestandteile der Volkskunde handelte." (Ebd. 70).

4 In dem homonymen Buch geht Cocchiara (1972) den geschichtlichen Varianten des Reduktionsmechanismus des "eterno selvaggio" nach.

5 Z. B. faßte 1962 Toschi (S. 20), ein repräsentativer Folklorist, das Volkskulturelle (Folklorische) folgendermaßen auf:
"... tutti gli aspetti del foklore sonso espressioni di un'unica forza spirituale della collettività umane ... La tradizione popolare può definirsi la manifestazione di una forza spirituale delle collettività umane, la quale crea, conserva e tramanda quelle forme di vita pratica, etica ed estetica che sono a loro necessarie e congeniali, mentre rinnova o elimina via via quelle che sono morte e superate... la tradizione popolare rispecchia... il genio della stirpe... rappresenta la storia minore delle Nazioni." (Meine Hervorhebungen)
Cf. die Kritik dazu von Guizzardi 14 f.

6 Cf. Engels: Zur Geschichte des Urchristentums, MEW 22; Ders.: Der deutsche Bauernkrieg, MEW 7, 329-413; Gramsci MS; Portelli 1976.

7 Cf. auch Engels: Anti-Dühring, MEW 20, 5-303; Marx-Engels: Die deutsche Ideologie, MEW 3, insbes. 20, 26-28, 37.

8 Cf. Lanternari 1983a, 131-139; Di Nola 1979, 220.

9 Cf. C. Kluckhohn und A. L. Kroeber: Il concetto di cultura. Il Mulino, Bologna 1972. Cf. auch Rossi (Hg.).

10 Z. B. ist die Heiligenprozession am Maifest von Accettura (Basilicata) einfach ein Anhängsel an den heidnischen Hauptteil, wobei der durch die offizielle Kirche durchgesetzte devotionale und orthodoxe Teil von der alten ketzerisch-flagellantischen Tradition des "vattienti"-Festes in Nocera Terinese (Catanzaro) nicht mehr zu trennen ist (Cf. Lanternari 1976, 115-124).

11 Cf. Guizzardi 14-18; Süss 1978, 192-194.

12 Lanternari (1972, 442 f.) sähe im Zirkularitätsbegriff eine Überwindung der von Gramsci überbetonten Inferiorität der folklorischen Gegenaktion, aber nach Di Nola (in: Idoc internazionale 12 (1981, 5) 19) hat die kritische Auflage der "quaderni del carcere" von V. Gerratana 1975 eine bessere diesbzügliche Konzeption Gramscis zu Tage gebracht, die mit dem Zirkulationsbegriff in Einklang steht.

13 Das Geschick der Jesuiten besteht darin, die fortschrittlichen Bewegungen soweit zuzulassen, daß die "semplici" kaum davon merken und die intellektuellen Kreise einigermaßen befriedigt werden dürfen (cf. Gramsci MS 9).

14 Auch aus den Arbeiten Max Webers läßt sich die Beobachtung erhärten, daß selbst unter strengster Orthodoxie sich aufgrund verschiedener ökonomischer Bedingungen und soziokultureller "Lebensführungen" auch sehr verschiedene religiöse Gruppen und Ausrichtungen herausbilden: cf. RS Bd. 1, 2, 3 und Kap. V von WuG.

15 Wie es aus dem gesamten Kontext zu entnehmen ist, meint Zimmermann hier ("eine faktische und nicht nur symbolische Verwandlung") unter "symbolisch" nur ein oberflächliches, psychologisches quid pro quo (in modernem Sinn des Wortes), das anders ist als das tiefere, magisch verstandene Symbolische von Lanternari oder das "come se" von De Martino, wie es besonders in den archaischen oder ethnologischen oder volkskulturellen Kulturen erlebt wird.

16 Cf. Lanternari 1976, 509-522; Padiglione 1984, 63.
E. Zimmermann geht auf den orgiastisch-magischen Charakter der Rhetorik der sizilianischen Bauern bei ihren folklorischen Festen ein:
"Der vidannu (Bauer) übernimmt die galante Haltung und das Benehmen des gentiluomo... und plaudert und vergnügt sich öffentlich mit allen in einer Ausgelassenheit und Unbefangenheit, die im krassen Widerspruch stehen zu

seiner sonstigen wortkargen, mißtrauisch-verschlossenen Zurückhaltung...
Diese für den uniformierten Außenstehenden oft so exaltiert oder unecht erscheinenden verbalen Äußerungsformen finden mit ihren Erklärungsgrund in der magischen Bestimmung, daß die tätige oder auch nur sprachliche Darstellung eines Ereignisses die konkrete derzeitige und zukünftige Wirklichkeit zu gestalten vermöge, daß unter bestimmten Umständen getroffene sprachliche Aussagen dem Gegenstand der Aussage reale Existenz und Effizienz verleihen können." (E. Zimmermann 1982, 130 f.)

17 Einige einschlägige Bibliographieangaben: Lanternari 1976; Mazzacane 1976; Bianco und Del Ninno (Hg.) 1981; Padiglione 1984. Außerdem A. Rossi: Le feste dei poveri, Roma-Bari 1969; F. Jesi (Hg.): La festa - Antropologia ethnologia folklore, Torino 1977.

18 Cf. Lanternari 1979, 81; 1983a, 124.

19 Cf. F. Pitocco: Festa e religione. In: Idoc internazionale 15 (1984/6-7) 57-60.

20 Cf. Padiglione 1984, 66-68: La decadenza della catarsi, dai riti sociali ai rituali intrapsichici.

21 Cf. M. Weber RS I, 117 (..."gentleman"... Selbstkontrolle ... Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses...).

22 Cf. Padiglione 1984; De Martino 1977, 179-181; Di Nola: Varianti semiotiche della festa e interpretabilità marxiana, in: Bianco/Del Ninno 88-99.

23 Cf. Padiglione ebd. 67. Zu der Schizophrenie unserer Zeit cf. Devereux 1978, 226-247.

24 Cf. Lanternari 1976, 93-174; Di Nola 1976, 23; Ciprani 1979, 211.

25 In bezug auf die norditalienische Landflucht, die die traditionelle Massenemigration Nordwestitaliens grundsätzlich ersetzt (nach dem Motto: nicht nach Frankreich, sondern nach Turin emigrieren), vgl. z. B. Revelli 1979. Die Landflucht am Beispiel der Provinz Cuneo rekonstruiert praktisch die italienischen Landfluchten der 50er und 60er Jahre. Aber dieses Buch ist vor allem methodologisch interessant: Es ist keine alte Sammlung von Daten, Ziffern und Statistiken, sondern eine aus den Zeugnissen der Betroffenen bestehende Rekonstruktion.

26 Die kulturelle Lage hat sich wegen der vielen Entwurzelungen offensichtlich verschlechtert. Vgl. diesbezüglich z. B. Barbiellini Amidei/Bernardi 1979, 71-144.

27 Cf. Pasolini 67, 76, 80 et passim; auch Caternario 1979, 166.

28 Cf. G. Morandi: La festa di S. Nazaro a Camella, 1. agosto 1971: un'esemplificazione di uso del rito religioso in funzione di "oppio del popolo". In: Il nuovo canzoniere italiano. Milano, Dezember 1972, S. 69 f.

29 Cf. Di Nola 1976, 127; 1974, 129-135.

30 Das ist der Titel des Buches von De Martino (1973a) über das magische Denken in der süditalienischen Folklore; das andere Werk "Il mondo magico" (1973) beschäftigt sich mit der Magie auf der ethnologisch-außeneuropäischen Ebene.

31 Cf. die Ausführungen über die "kultivierte" Magie in Deutschland von De Martino 1976; 1973a, 147.

32 Cf. die Erarbeitung der philosophischen Grundbegriffe in der Auseinandersetzung mit Kant, Hegel, Freud, Janet, Croce in: De Martino 1977, 12-24.

33 Man spricht von "poteri magici" aber nach De Martino (1973a, 145 A. 3) sollte man von "impotenze magiche" sprechen, sofern der Mensch der Macht der Natur noch ausgeliefert ist.

34 Cf. De Martino 1973a, 238 f. die diesbezügliche Kritik an Frazer und Levy-Bruhl.

35 Cf. die 3 Artikel von Giuseppe De Rosa in: Civiltà cattolica 1979 II. 114-130 (Che cos'è la religione popolare?); III. 358-370 (La religone popolare è folklore, superstizione e magia?); IV. 320-334 (Religione delle classi subalterne?).

36 Cf. ebd, IV. respektive S. 328 und S. 334.

37 In der italienischen Sprache gibt es den Ausdruck "povero cristo" im Sinne von Pechvogel.

38 In der Novelle "Guerra dei santi" beschreibt der sizilianische Literat G. Verga die heftige und leidenschaftliche Auseinandersetzung zwischen den Anhängern von S. Rocco und denen von S. Pasquale.

39 Der Roman "Fontamara" (Silone) dokumentiert diese materielle Verbundenheit der Volksreligiosität, die von den offiziellen Interpretationen oft abweicht, wie in der folgenden Episode:
"La chiesa appariva assai malridotta... La sola cosa veramente bella era il quadro dell'Eucaristia, sull'altare: Gesú aveva in mano una pagnotella di pane bianco e diceva: Questo è il mio corpo (Es folgt der Kommentar des Bauern Bernardo) Il pane bianco è il mio corpo... Il pane bianco è verità e vita. Gesú non alludeva né al pane di granoturco, che mangiano i cafoni, né a quell'insipido surrogato di pane che è l'ostia dei preti... Per chi non ha pane bianco, per chi ha solo pane di granoturco, è come se Cristo non fosse mai stato ...
E l'invocazione del "Pater noster": Dacci oggi il nostro pane quotidiano non si riferisce certamente al pane di granoturco, ma al pane di grano." (S. 183 f.).

40 Cf. Ginzburg 1972, 650-670: Cf. außerdem E. Sereni 1972; C. Vivanti: Lacerazioni e contrasti. In: Storia d'Italia, Bd. 1, Torino 1978 (8. aufl.) 869-948.

41 Cf. Gramsci QM, I, R, Mach; Portelli.

42 Cf. De Boni 148 f.: Es gibt eine volkskatholizistische "beschützende Konstellation" mit dem Komplex Heilige-Gelübde-Wunder im Gegensatz zu den "sakramentalen" und

"frommen" Konstellationen.

43 Cf. W. Steinitz 1979, XXVf.; Bausinger 1979, 100-102, 229-234 et passim; Brailoiu 1959.

44 Die Unterscheidung "come" und "di" protesta stammt aus Cirese 116.

45 Die Erweiterung der ethnologischen Kategorie "Nativismus" auf den volkskundlich-folklorischen Bereich und vice versa die Erweiterung der volkskundlich-folklorischen Kategorie "religione popolare" auf den ethnologischen Bereich, wie es Lanternari tut, geschieht im Zeichen der Entdeckung der vielen zwischen den beiden Bereichen Ethnologie (Völkerkunde) und Folkloristik (Volkskunde) bestehenden Analogien.

46 Cf. diesbezüglich z. B. C. Ginzburg zit. nach Lanternari 1983, 99; B. Plongeron: La religion populaire, nouveau mythe de notre temps? In: Etudes, 1978, 535-543; J. J. Queiroz: La religiosità popolare in Brasile, in: Sacra Doctrina (61) 1971, 91-106; B. Lacroix/P. Boglioni: Les religions populaires. Colloque international 1970, Presses de l'Université Laval, Quebec 1972; P. A. Ribeiro de Oliveira: Le catholicisme populaire en Amerique Latine, in: Social Compass, 19, 4, 1977, S. 567-584; I. Ellacuria: Notas teologicas sobre religiosidad popular, in: Revista de fomento social, 1977, 259-260.

47 Cf. Lanternari 1977, 12; 1974, 124, 129, 134; 1972, 313 et passim.

48 Guizzardi 1981a, 19: "Il potere di definizione del religioso è infatti il nucleo del potere di controllo esercitato dall'istituzione, che è riuscita a imporsi come organizzatrice e riproduttrice del campo religioso... la 'vera' religione finisce per essere quella ecclesiastica tout court, poiché in essa l'identificazione tra fenomeno religioso e organizzazione è assicurata a priori."

RESÜMEE

Diese Dissertation hatte eine lange Entstehungszeit. Sie wurde Ende der eher optimistischen und veränderungsfreudigen 70er Jahre begonnen und erst Mitte der krisenhaften 80er Jahre vollendet. In der Ausländerpolitik gab es wesentliche Änderungen: Den Integrationsgedanken (Kuhn-Memorandum 1979) folgte Anfang der 80er Jahre eine die Wirtschaftskrise begleitende restriktive Politik. Die Entstehung der Arbeit wurde auch von einem Prozeß auf persönlich-subjektiver Ebene begleitet: Ich habe Zeit gebraucht, um von der emotionalen Unmittelbarkeit meiner Betroffenheit Distanz zu nehmen. Eine absolute Objektivität, die wahrscheinlich auch bei der strengsten Wissenschaftlichkeit nicht realisierbar ist, konnte nicht angestrebt werden. Einige Themen (migratorische Zusammenhänge im weltweiten Maßstab, kulturelle Realisierungen der Gastarbeiter im Gastland, religiöse Lage der islamischen Gastarbeiter usw.) sind aus Umfangsgründen auf der Strecke geblieben. Andererseits hat es immer wieder thematische Verschiebungen gegeben.
In einer Hinsicht hat die Arbeit ihre vielfältigen Absichten durchgehalten: die Migrantensituation soll nicht ein Anlaß zu einem "unabhängigen" Theologisieren werden, sondern eine Herausforderung für ein befreiendes, inkarniertes, politisch-orthopraktische Theologieparadigma sein.

Das erste und dritte Kapitel (Darstellung des theologischen Ansatzes und Applikation des Ansatzes auf die Migrantensituation in der BR Deutschland) stellen einen Theorie-Praxis-und einen Sein-Sollens-Zusammenhang dar. Das Plädoyer für das neue Paradigma der politischen Theologie wirkt dann einsichtig, wenn diese Theologie mit den Herausforderungen der Praxis im migratorischen Pastoralbereich konfrontiert wird. Die Belege über die Unzulänglichkeiten

und den Mangel an prophetischer Qualität der Ausländerseelsorge (3. Kap.) bestätigen die schwache Konsistenz der traditionellen Theologie, wie sie im ersten Kapitel der Untersuchung eher theoretisch aufgewiesen wird. Die These des dritten Kapitels lautet, die deutsche Kirche habe im politischen und sozial-betreuerischen Sinne viel geleistet, so daß sie zu Recht als Anwalt der Gastarbeiter genannt werden könne; ihre Ausländerselsorge habe jedoch kein prophetisches Konzept. Die These hat auch eine ekklesiologische Bedeutung: Die Kirche soll sich nicht nur von den politischen und sozialen Problemen, sondern auch von den transzendierenden Ansprüchen des Wortes Gottes in Frage stellen lassen, so daß das Prinzip "ecclesia semper reformanda" nicht nur das Wirken der Kirche, sondern auch die Wirkung auf die Kirche umfaßt.

Wie das erste und dritte Kapitel, so bilden auch das zweite und dritte Kapitel einen zusammenhängenden Komplex: Gemäß dem Konzept der politischen Theologie wird keine Dichotomie zwischen profanen und geistigen Dingen zugelassen, so daß alles, was über die Situation dank des Beitrags der Sozialwissenschaften zu ermitteln ist, den theologischen Diskurs potenziert. Daher gehört das sozialwissenschaftliche zweite Kapitel auch zu den Prolegomena der Theologie.

Im vierten und fünften Kapitel werden insbesondere kulturelle und religiöse Aspekte behandelt. Dabei wird, anders als im zweiten Kapitel, nicht mehr historisch-diachronisch am Beispiel der deutschen Verhältnisse verfahren, sondern Konfliktpotentiale zwischen der Mehrheit und der immigrierten Minderheit werden synchron und gegenwartsbezogen dargestellt. Dabei tauchen neue Begriffe wie "Integration" und "Identität" auf. Vor allem wird die ethnologisch-kulturanthropologische Kategorienbildung berücksichtigt. Dadurch kann zwischen einem gewissermaßen legitimen Ethnozentrismus und einem falschen Rassismus genauer unterschieden wer-

den (cf.. 4.1). Die Heranziehung von ethno-anthropologischen Erkenntnissen hilft vor allem, der Ambivalenz der Instanz "Identität" gerecht zu werden. Wenn diese Instanz von der Mehrheit in Anspruch genommen wird (manche Deutsche reden in der letzten Zeit von der kulturellen "Unterwanderungs"-Gefahr, cf. 4.3), dann ist sie ideologieverdächtiger als bei einer Minderheit. Unter dem Stichwort des "Identitätsschutzes" kann sich die alte nationalistische Mentalität der Europäer wieder formieren, nachdem sie sich nicht mehr militant und offensiv äußern darf und überhaupt in direkter Artikulation nicht mehr akzeptabel erscheint (cf. 4.1.1).

Das fünfte Kapitel (volkskulturelles und -religiöses Hinterland der südländischen Immigrierten) behandelt Voraussetzungen der Analyse eventueller Akkulturations- und Mischformen der gelebten Kultur der Gastarbeiter im Gastland. Zu diesen Voraussetzungen gehört die Darstellung und die Würdigung ihrer Heimatkultur. Man kann für die Akkulturation nicht von einer "tabula rasa" ausgehen, weil diese Heimatkultur die Hauptkultur der ersten Generation und die wiederzufindende Wurzelkultur der späteren Generationen ist. Die neuen Erkenntnisse der Volkskunde und der Ethnologie veranlassen die Theologie, alte Kurzformeln über die Volksreligiosität und die Magie (cf. Exkurs) zu revidieren und der Komplexität bzw. der Dynamik zwischen der offiziellen Religion und dem "Volkskatholizismus" besser gerecht zu werden (cf. 5.3). Der Bezug auf die Kultur des Volkes stellt ein wichtiges Moment der orthopraktisch-politischen Theologie dar, sofern sie eine aus der Situation der Betroffenen und mit ihnen zusammen erarbeitete Theologie ist, da der religiös-kulturelle Volkscharakter selber "evangelizador" ist (Medellin 1968).
Die Vertiefung des theologischen Diskurses kommt letzten Endes der Migrantenproblematik zugute; umgekehrt erbringt die Analyse ihrer Lage mit Hilfe verschiedener wissenschaft-

licher Ansätze eine Bereicherung der Theologie. Die Interdependenz von Theologie und sozialwissenschaftlicher Analyse der Gastarbeitersituation aufzuzeigen, war nicht zuletzt ein Ziel dieser Untersuchung.

B I B L I O G R A P H I E

ACKERMANN, Irmgard
- (Hg.) Als Fremder in Deutschland. Berichte, Erzählungen, Gedichte von Ausländern. München 1982.

ADORNO, Theodor W.
- Negative Dialektik. Frankfurt/M. 1966.
- (hgg. von R. Thiedemann) T. W. Adorno: Eine Auswahl. Frankfurt/M. 1971.
- (Horkheimer/Adorno) Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M. 1980.
- Studien zum autoritären Charakter (Ausgewählte Kapitel aus "The Authoritarian Personality"). Frankfurt/M. 1982, 4. ed.

ALTIZER, T. J. J. / HAMILTON, W.
- La teologia radicale e la morte di Dio. Milano 1969.

AHARONI, Yohanan/AVI-YONAH, Michael
- Der Bibelatlas: die Geschichte des hl. Landes 3000 Jahre v. Chr. bis 200 Jahre n. Chr.. Hamburg 1982.

AMERY, Carl
- Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute. Hamburg 1963.

AMIN, Samir
- Die ungleiche Entwicklung in den kapitalistischen Zentren: die nationale Frage und die regionalen Fragen im Zentrum. In: Fröbel (u. a. Hg.) 1981, 76-99.

ANAGNOSTIDIS, Homer
- Gewerkschaften und Ausländerbeschäftigung. In: Klee (Hg.) 1972, 104-136.

ARGUELLO, José
- Befreiungspraxis und Erlösung im Verständnis der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. (Lizentiatsarbeit bei der katholischen Theologie) Tübingen 1980.

AUER, Alfons
- Autonome Moral und christlicher Glaube. Tübingen 1977.

BAGLIVO, Adriano / PELLICCIARI, Giovanni
- La tratta dei meridionali. Milano 1973.

BARATTA, Giorgio
- Immigrazione e esercito industriale di riserva. Appendice in: Kammerer 1976, 139-159.

BARBAGLIO, Giuseppe
- Gesù di Nazareth tra il religioso e il politico. In: Massa e Meriba 1980, 91-97.

BARBIELLINI AMIDEI, Gaspare/BERNARDI, Ulderico
- I Labirinti della sociologia. Bari 1979.

BARWIG, Klaus/SEIF, Klaus P.
- Muslime unter uns. Ein Prüfstein für christliches Handeln. München 1983.

BASIS-ARBEITSERGEBNISSE
- Zur Kritik der politischen Ökonomie. Einführung in das Kapital. Band I. Frankfurt/M. 1972.

BAUMGARTEN, Werner
- Ein Lager und seine Menschen. Wie Behörden die Freiheit verwalten. In: Hennig/Wiessner (Hg.) 1982, 11-18.

BAUSINGER, Hermann
- (u. a.) Grundzüge der Volkskunde. Darmstadt 1978.
- Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse. Darmstadt 1979.
- Assimilation oder Integration? Integrationschancen ausländischer Arbeitsimmigranten in der Bundesrepublik. In: Die Türkei und die Türken in Deutschland. Hgg. von der Landeszentrale für polit. Bildung Baden-Württemberg, Stuttgart 1982, 111-124.

BAYAZ, A. / DAMOLIN, M. / ERNST, H.
- (Hg.) Integration: Anpassung an die Deutschen? Weinheim-Basel 1984.

BELO, Fernando
- Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen. Stuttgart 1980.

BEN-CHORIN, Schalom
- Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht. München 1980.
- Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1985, 8. ed.

BENDIX, Reinhard
- Max Weber - Das Werk. Darstellung, Analyse, Ergebnisse. München 1964.

BENEDICT, Ruth
- Modelli di cultura. Milano 1974, 3. ed.

BERENDT, Joachim E.
- Das Jazzbuch: von Rag bis Rock. Frankfurt/M. 1975.

BERGER, John / MOHR, Jean
- Arbeitsemigranten. Erfahrungen, Bilder, Analysen. Hamburg 1976.

BERTHOLET, Alfred
- Die Stellung der Isrealiten und Juden zu den Fremden. Freiburg i. B. und Leipzig 1886.

BIANCHI, Enzo
- Povertà e ricchezza nella bibbia. In: Servitium, Bergamo 6 (1972, 3-4) 277-309.
- Das AT und die Nichtgewürdigten der Gesellschaft. In: Concilium, 15 (1979, 12) 624-628.

BIANCO, Carla / DEL NINNO, Maurizio
- (Hg.) Festa. Antropologia e semiotica. Firenze 1981.

BIONDI, Franco
- (u. a. Hg.) Im neuen Land. Bremen 1980.
- (u. a. Hg.) Sehnsucht im Koffer. Frankfurt/M. 1981.
- Gast oder Arbeiter? Die Heimfahrt. In: Ackermann (Hg.) 1982, 99-115.

BLANCO CRUZ, Enrique
- Ausländerfeindlichkeit. Eine Antwort auf die Krise des Kapitalismus in Westdeutschland? München 1984.

BLASCHKE, J. / GREUSSING, K.
- (Hg.) "Dritte Welt" in Europa. Probleme der Arbeitsimmigration. Frankfurt/M. 1980.

BLOCH, Ernst
- AC: Atheismus im Christentum. Frankfurt/M. 1977, 2. ed.
- PH, I+II+III: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M. 1978, 5. ed.
- SO: Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel. Frankfurt/M. 1981, 2. ed.
- TE, I+II: Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt/M. 1964.
- TM: Thomas Münzer als Theologe der Revolution. Frankfurt/M. 1980.

BOBEK, Hans
- Die Hauptstufen der Gesellschafts- und Wirtschaftsentfaltung in geographischer Sicht. In: Wirth (Hg.) 1969, 441-485.

BÖLL, Heinrich
- Brief an einen jungen Katholiken. In: Christ und Bürger - heute und morgen. Stuttgart-Düsseldorf 1985.
- Nachwort. In: Amery 1963, 124-127.

BOESAK, Allan A.
- Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über Schwarze Theologie und Schwarze Macht. Hamburg 1977.

BOFF, Leonardo
- Teologia della cattività e della liberazione. Brescia 1977.
- Gesù Cristo liberatore. Assisi 1982, 3. ed.

BOOS-NÜNNING
- Soziale Schicht und Religiosität. In: Spiegel (Hg.) 1974, 100-115.

BORRELLI, Michele
- (u. a.) Minderheiten in der Bundesrepublik: Das Beispiel "Gastarbeiter". Stuttgart 1973.
- Fremdarbeiter-Gastarbeiter-Arbeitsemigranten: Ökonomie und Politik. Stuttgart 1979.

BOSIO, Gianni
- L'intellettuale rovesciato. Milano 1975.

BOUMANN, Johan
- Der gläubige Moslem zwischen Kulturschock und Akkulturation - Zur religiösen Krise der Gastarbeiter. In: Italiaander (Hg.) 1983, 57-64.

BRAILOIU, Constantin
- Riflessioni sulla creazione musicale colletiva. In: Il nuovo canzoniere italiano, Milano, März 1977, 76-82.

BUDZINSKI, Manfred
- (Hg.) Aktionshandbuch Ausländer. Bornheim-Merten 1983.

CAIZZI, Bruno
- (Hg.) Nuova antologia della questione meridionale. Milano 1970.

CAPUTO, Giuseppe
- (Hg.) Il pregiudizio antisemitico in Italia. La coscienza democratica di fronte al razzismo strisciante. Roma 1984.
- Dalla libertà degli uguali alla libertà dei diversi (Antisemitismo dei diritti di libertà). In: Caputo o. c. 147-162.

CARDENAL, Ernesto
- Das Buch von der Liebe. Lateinamerikanische Psalmen. Wuppertal 1971.

CASALIS, Georges
- Das Evangelium der Armen. In: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.) 1980, I, 145-161.
- Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Grundlagen einer induktiven Theologie. Stuttgart 1980.
- Der ermordete Befreier. In: Schirmer (Hg.) 1982, 47-56.

CASTIGLIONE, Miriam
- Protestantesimo e religiosità delle classi subalterne. In: Mottu/Castiglione 1977, 53-101.

- Sogni, visione e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale. In: Guizzardi (u. a.) 1981, 75-103.

CASTILLO, Fernando
- (Hg.) Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung. München-Mainz 1978.
- Thesen zum Verhältnis "Kirche und Volk". In: Rahner (Hg.) 1979, 83-87.

CASTLES, S. / KOSACK, G.
- Immigrant Workers and Class Structure in Western Europe. London-New York-Toronto 1973.

CATEMARIO, Armando
- Per un'analisi della cultura popolare. In: Cipriani (Hg.) 1979, 143-173.

CESAIRE, Aimé
- Über den Kolonialismus. Berlin 1968.

CHOURAQUI, André
- Die Hebräer. Geschichte und Kultur zur Zeit der Könige und Propheten. Stuttgart 1975.

CINANNI, Paolo
- Emigrazione e imperialismo. Roma 1975, 2. ed.
- Emigration und Arbeitereinheit. Zur politischen Problematik der "Gastarbeiter". Frankfurt/M. 1979.
- L'emigrazione nella nuova strategia del capitale. (Vortrag gehalten im Landestheater Tübingen, Oktober 1980).

CIPRIANI, Roberto
- Vescovi, popolo e feste religiose nel sud. In: Saija (Hg.) 1978, 185-241.
- (Hg.) Sociologia della cultura popolare in Italia. Napoli 1979.
- Cultura popolare e orientamenti ideologici. In: Cipriani (Hg.) 1979, 13-57.

CIRESE, Alberto Mario
- Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci. Torino 1976.

CLEMENTELLI, Elena / MAURO, Walter
- (Hg.) Antologia degli spirituals. Milano 1977.
- (Hg.) Antologia del blues. Milano 1977a.

CLEVENOT, Michael
- So kennen wir die Bibel nicht. Anleitungen zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. München 1980, 2. ed.

COCCHIARA, Giuseppe
- L'eterno selvaggio. Palermo 1972, 2. ed.
- Storia del folklore in Europa. Torino 1977.

CONE, James H.
- Schwarze Theologie - Eine christliche Interpretation der Black-Power-Bewegung. München-Mainz 1971.
- Ich bin der Blues und mein Leben ist ein Spiritual. Eine Interpretation schwarzer Lieder. München 1973.
- Gott der Befreier: eine Kritik der weißen Theologie. Stuttgart 1982.

COLAJANNI, Napoleone
- Nel regno della mafia. La Sicilia dai Borboni ai Sabaudi. Palermo 1971.

CORNELISEN, Ann
- Fremde zwischen Süd und Nord. Frankfurt/M. 1981.

COX, Harvey
- Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe. Stuttgart-Berlin 1970.
- La seduzione dello spirito. Uso e abuso della religione popolare. Brescia 1974.

CRÜSEMANN, Frank
- Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den früheren isrealitischen Staat. Neukirchen-Vluyn 1978.

DANESI, Giacomo
- Orientamenti biblici per una teologia dell'emigrazione. Basel 1979.

DAUTZENBERG, Gerhard
- Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung , ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im 1. Korintherbrief. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975.

DE BONI, Luis A.
- Kirche und Volkskatholizismus in Brasilien. In: Castillo (Hg.) 1978, 125-171.

DE MARTINO, Ernesto
- Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo. Torino 1973.
- Sud e magia. Milano 1973a, 5. ed.
- La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud. Milano 1976, 3. ed.
- Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria. Torino 1977.
- (hgg. von C. Gallini) La fine del mondo. Contributo all' analisi delle apocalissi culturali. Torino 1977a.

DE ROSA, Gabriele
- Vescovi, popolo e magia nel sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII als XIX secolo. Napoli 1971.
- Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno. Bari 1978.

DE SIMONE, Roberto
- Appunti per una disordinata storia della canzone napoletana. In: Quaderni di etnomusicologia, Roma (1983, 2) 3-40.

DE VAUX, Roland
- Das Alte Testament und seine Lebensordnungen. Bd. 1+2. Freiburg-Basel-Wien 1960.

DEVEREUX, Georges
- Saggi di etnopsichiatria generale. Roma 1978.
- Ethnopsycholanalyse. Die komplementaristische Methode in den Wissenschaften vom Menschen. Frankfurt/M. 1984, 2. ed.

DE VINCENZO, Augusto
- Cultura di massa, modernizzazione e conflitto sociale. Appendice in: Lanternari 1983, 293-311.

DIETRICH, Walter
- Jesaja und die Politik. München 1976.

DI NOLA, Alfonso M.
- Antisemitismo in Italia: 1962-1972. Firenze 1973.
- Antropologia religiosa. Firenze 1974.
- Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana. Torino 1976.
- Volksreligion. Herausforderung an Christen und Marxisten. In: Orientierungen, Zürich 41 (1977, 3) 28-32.
- La cultura subalterna in ambiente rurale. In: Cipriani (Hg.) 1979, 217-227.
- L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del sud. Torino 1983.

DURMAZEL, Cengiz
- Analyse eines türkischen Redakteurs in Berlin. Deutsche Politiker sagen nicht die Wahrheit. In: Italiaander (Hg.) 1983, 187-192.

EICHRODT, Walter
Theologie des Alten Testaments. Stuttgart-Göttingen 1962, 7. ed.
- Bd. 1 (Teil 1) Gott und Volk
- Bd. 2 (Teil 2/3) Gott und Welt/Gott und Mensch.

ELIADE, Micea
- Mito e realtà. Milano 1974.
- Il mito dell'eterno ritorno. Milano 1975.
- Trattato di storia delle religioni. Torino 1976.

ERDHEIM, Mario
- Fremdkörper. In: Kursbuch, Berlin (1980) Nr. 62, 49-56.

ESSER, Hartmut
- Aspekte der Wanderungssoziologie. Assimilation und Integration von Wanderern, ethnischen Gruppen und Minderheiten. Darmstadt-Neuwied 1980.

ESSER, Stefan
- "Ich habe richtig Angst vor einer neuen Kristallnacht". Ausländerfeindlichkeit in der Arbeitswelt. In: Habbe (Hg.) 1983, 58-68.

FANON, Frantz
- Schwarze Haut, weiße Masken. Frankfurt/M. 1980.
- Die Verdammten der Erde. Frankfurt/M. 1981.

FEHLEN, Fernand
- Messianische Praxis als Ort christlicher Identität. In: CfS-Korrespondenz, Münster (1979, 20-21) 72-95.

FIERRO, Alfredo
- Introduzione alle teologie politiche. Assisi 1977.

FOFI, Goffredo
- L'immigrazione meridionale a Torino. Milano 1976, 2. ed.

FOHRER, Georg
- Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Heidelberg 1982, 3. ed.

FREIRE, Paulo
- La riforma educativa peruviana. Tavola rotonda Illich-Freire. In: Idoc internazionale, Roma 3 (1972, 5-6) 16-21.
- Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit. Hamburg 1980.

FREUD, Sigmund
- Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Hamburg, Fischer 6300, 1975.
- Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Fischer 6053, 1977.
- Das Unbehagen in der Kultur. Fischer 6043, 1977.
- Massenpsychologie und Ich-Analyse/Die Zukunft einer Illusion. Fischer 6054, 1981.

FREUND, Wolfgang S.
- Sie schunkeln ja nicht mal. Warum Türken sich deutschen Bräuchen widersetzen. In: Habbe (Hg.) 1983, 121-130.

FRIZ, Thomas / SCHECKENBECHER, Erich
- (Hg.) "Es wollt ein Bauer früh aufstehen" - 222 Volkslieder. Dortmund 1980.

FRÖBEL, Volker
- (u. a. Hg.) Krisen in der kapitalistischen Welt-Ökonomie. Hamburg 1981.

FROMM, Erich
Gesamtausgabe Stuttgart 1980:
- I : Die Furcht vor der Freiheit. (1941) 215-392.
- IIa : Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen. (1964) 159-268.
- IIb : Haben und Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. (1976) 269-414.
- VIa : Die Entwicklung des Christusdogma. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. (1930) 11-61.
- VIb : Ihr werdet sein wie Gott. (1966) 83-226.
- VIc : Psychoanalyse und Religion (1950) 227-299.

FÜSSEL, Kuno
- Texttheorie, Formationsanalyse und materialistische Lektüre der Bibel. In: CFS-Korrespondenz, Münster (1979, 20-21) 34-71.

GALLINI, Clara
- Le buone intenzioni. Politica e metodologia nell'antropologia culturale statunitense. Rimini 1974.

GAZERRO, Vittorio
- Lingua e emigrazione in Germania. Semibilinguismo e svantaggi socio-culturali dello scolaro italiano. Basel 1980.

GEISELBERGER, Siegmar
- (Hg.) Schwarzbuch: Ausländische Arbeiter. Frankfurt/M. 1972.

GELLER, Helmut
- Die Schichtzugehörigkeit der Pfarrgemeinderatsmitglieder. In: Spiegel (Hg.) 1974, 84-92.

GIANNONI, Paolo
- Fede, Religione, Religiosità. In: Pizzuti/Giannoni 1979, 67-133.

GIBELLINI, Rosino
- (Hg.) La nuova frontiera della teologia in America Latina. Brescia 1975.

GIERSCH, Herbert
- Kontroverse Fragen der Wirtschaftspolitik. München 1981.

GINZBURG, Carlo
- Folklore, magia, religione. In: Storia d'Italia, Torino 1978, 8. ed., I, 603-676.
- Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600. Frankfurt/M. 1979.

GIRARDI, Giulio
- Cristiani per il socialismo. Perché? Assisi 1975.
- Fede cristiana e materialismo storico. Roma 1977.
- La chiesa post-conciliare: dialogo e incomunicabilità. In: Idoc internazionale, Roma 13 (1982, 10-11-12) 5-17.
- Possibilità di una teologia europea della liberazione. In: Idoc internazionale, Roma 14 (1983, 1) 30-47.

GIUDICI, Amilcare
- Processo alla religione. Introduzione culturale al problema religioso. Milano 1979.
- (Hg.) Una chiesa senza preti? Ricera teologica sulla presidenza dell'eucarestia promossa dalle comunità di base italiane. Busto Arsizio 1981.

GOLLWITZER, Helmut
- Die kapitalistische Revolution. München 1974.
- Historischer Materialismus und Theologie. Zum Programm einer materialistischen Exegese. In: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.) 1980, I, 13-59.
- Thesen zur Ausländerfrage. In: Italiaander (Hg.) 1983, 226-230.

GORSCHENEK, Günter
- (Hg.) Grundwerte in Staat und Gesellschaft. München 1977.

GOTTLOB, Bernd
- Die Missionare der ausländischen Arbeitnehmer in Deutschland. Eine Situations- und Verhaltensanalyse vor dem Hintergrund kirchlicher Normen. München-Paderborn-Wien 1978.

GRAMSCI, Antonio
- QM : La questione meridionale. Hgg. von F. De Felice und V. Parlato. Roma 1974, 3. ed.
- Q : Quaderni del carcere. Hgg. von Gerratana, edizione critica. Torino 1977, 2. ed. (Neben Q wird die Heft- und Seitenzahl angegeben).

Die folgenden 6 Bände sind nach der alten thematischen Anordnung der "Quaderni del carcere" (hgg. von F. Platone, Roma 1977) ediert:
- MS : Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce.
- I : Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura.
- R : Il Risorgimento.
- Mach: Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno.
- LVN : Letteratura e vita nazionale.
- P : Passato e presente.
- (hgg. von G. Zamis) Zur Politik, Geschichte und Kultur: ausgewählte Schriften. Leipzig 1980.
- (hgg. von S. Kebir) Marxismus und Literatur. Ideologie, Alltag, Literatur. Hamburg 1983.

GRASSI, Piergiorgio
- La svolta politica della teologia. Urbino 1983, 2. ed.

GREINACHER, Norbert
- (Greinacher/F. Klostermann) Vor einem neuen politischen Katholizismus? Frankfurt/M. 1978.
- Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung. München 1980.

GUIZZARDI, Gustavo
- (u. a.) Chiesa e religione del popolo. Analisi di un'egemonia. Torino 1981.
- Tra popolare ed egemonia. Ipotesi per un modello interpretativo. In: Guizzardi o. c. 9-29.

GUTIERREZ, Gustavo
- Teologia della liberazione. Prospettive. Brescia 1973, 2. ed.
- Befreiungspraxis, Theologie und Verküdigung. In: Concilium, Mainz 10 (1974, 6-7) 408-419.
- Teologia desde el reverso de la historia. Lima 1977.
- La forza storica dei poveri. In: Idoc internazionale, Roma 11 (1980, 1-2) 53-63.

HABBE, Christian
- (Hg.) Ausländer. Die verfemten Gäste. Hamburg 1983.

HAJAJ, Mustapha el
- Fünf Geschichten. Stuttgart 1979.

HALL, Stuart
- Die Konstruktion von Rasse in den Medien. In: Das Argument, Berlin 24 (1982, 134) 524-533.

HARMS, Volker
- (Hg.) Andenken an den Kolonialismus. Eine Ausstellung des völkerkundlichen Instituts der Universität Tübingen. Tübingen 1984.

HECKMANN, Friedrich
- Einwanderung als Prozeß. In: Blaschke/Greussing (Hg) 1980, 95-125.
- Die Bundesrepublik: Ein Einwanderungsland? Zur Soziologie der Gastarbeiterbevölkerung als Einwandererminorität. Stuttgart 1981.

HENNIG, Claudius / WIESSNER, Siegfried
- (Hg.) Lager und menschliche Würde. Die psychische und rechtliche Situation der Asylsuchenden im Sammellager Tübingen. Tübingen 1982.

HÖHNE, Heinz
- Die Machtergreifung. Gekürzter Text in: Der Spiegel (1983, 7) 138-160.

HOFFMANN, Lutz / EVEN, Herbert
- Soziologie der Ausländerfeindlichkeit. Zwischen nationaler Identität und multikultureller Gesellschaft. Weinheim-Basel 1984.

HORKHEIMER, Max
- Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt/M. 1980.
- (Horkheimer/Adorno) Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt/M. 1980a.
- (hgg. von W. Brede) Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970. Frankfurt/M. 1981, 2. ed.

HUFFSCHMID, Jörg
- Die Politik des Kapitals. Konzentration und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik. Frankfurt/M. 1981, 2. ed.

HUNOLD, Gerfried W./KORFF, Wilhelm
- Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration. In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Basel-Wien (1982, 16) 60-95.

ITALIAANDER, Rolf
- (Hg.) Rassenkonflikte in der Welt. Berichte und Analysen. Hamburg. 1966.
- (hg.) "Fremde raus?" Fremdenangst und Ausländerfeindlichkeit, Gefahren für jede Gemeinschaft. Frankfurt/M. 1983.

JASPERS, Karl
- Chiffren der Transzendenz. München 1979.

JAY, Martin
- Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule für Sozialforschung 1923-1950. Frankfurt/M. 1981.

JEREMIAS, Joachim
- Σαμάρεια, Σαμαρίτης, Σαμαρῖτις. In: ThWNT 1964, VII, 11 bis 94.
- Die Gleichnisse Jesu. Göttingen 1984, 10. ed.
- אָבִיג. In: THAT, II, 7-26.

JONES, Ernest
- Saggi di psicoanalisi applicata. Vol. II: Folklore, antropologia, religione. Rimini 1972.

JÜNGLING, Hans Winfried
- Die egalitäre Gesellschaft der Stämme Jahwes. In: Bibel und Kirche, Stuttgart 38 (1983) 59-64.

JUNG, Karl Gustav
- Zugang zum Unbewußten. In: Ders. (u. a.), Der Mensch und seine Symbole. Olten-Freiburg i. B. 1979, 10. ed., 18-103.

KAIER, WOLFRAM
- Christlicher Glaube in der Gesellschaft der BRD. Gesellschaft, Kirche und Theologie, Beispiel einer Nachfolgepraxis. (Diplomarbeit bei der kath. Theologie) Tübingen 1982.

KAMMERER, Peter
- Sviluppo del capitale e emigrazione in Europa: la Germania Federale. Milano 1976.
- Arbeitsimmigration, Zusammensetzung der Arbeiterklasse und sozioökonomische Stabilität. In: Blaschke/Greussing (Hg.) 1980, 86-94.

KANEIN, Werner
- Das Ausländergesetz und die wesentlichen fremdenrechtlichen Vorschriften - Kommentar. München-Berlin 1966.

KASPER, Walter
- Die Theologie angesichts des heutigen Atheismus. In: Gott-Frage und moderner Atheismus. Regensburg 1972.

KATSOULIS, Hans
- Bürger zweiter Klasse. Ausländer in der Bundesrepublik. Frankfurt/M. 1978.

KEHRER, Günter
- (Hg.) "Vor Gott sind alle gleich": soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen. Düsseldorf 1983.

KELLERMANN, Diether
- גּוּר, גֵּר, גֵּרוּת, מָגוּרִים In: ThWAT 1973, I, 979-991.

KERN, Walter
- (u. a. Hg.) Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 2 Traktat Offenbarung. Freiburg-Basel-Wien 1985.

KINET, Dirk
- Prophet und Politik. Die politische Rolle der Propheten und ihre Bedeutung für unsere Zeit. In: Bibel und Kirche, Stuttgart 38 (1983) 144-149.

KLEE, Ernst
- (Hg.) Gastarbeiter, Analysen und Berichte. Frankfurt/M. 1972.

KLEFF, Hans G.
- Die Fremden in unserem Land. In: Kursbuch, Berlin (1980, 62) 27-39.

KLÜBER, Franz
- Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre. Köln 1982.

KRAMER, Fritz
- Fremd und freundlich. In: Kursbuch, Berlin (1980, 62) 17-26.

KREMER, Jakob
- Die Auferstehung Jesu Christi. In: Kern (u. a. Hg.) 1985, 175-196.

KÜNG, Hans
- Unfehlbar? Eine Anfrage. Zürich 1970.
- Die Kirche. München 1980, 2. ed.
- Christentum und Weltreligionen. München-Zürich 1984.

KUHN, Thomas S.
- Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt/M. 1979, 4. ed.

LANG, Bernhard
- Prophetie und Ökonomie im alten Israel. In: Kehrer (Hg.) 1983, 53-73.

LANTERNARI, Vittorio
- Occidente e terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti. Bari 1972, 2. ed.
- Antropologia e imperialismo, e altri saggi. Torino 1974, 2. ed.
- Folklore e dinamica culturale. Crisi e ricerca d'identità. Napoli 1976.
- Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi. Milano 1977, 2. ed.
- Spreco, ostentazione, competizione economica nelle società primitive e nella cultura popolare: il comportamento festivo. In: Cipriani (Hg.) 1979, 61-83.
- "L'incivilimento dei barbari". Problemi di etnocentrismo e d'identità. Bari 1983.
- Festa, carisma, apocalisse. Palermo 1983a.

LEHMANN, Karl
- Die Frage nach Jesus von Nazaret. In: Kern (u. a. Hg.) 1985, 122-144.

LEVI, Carlo
- Cristo si è fermato a Eboli. Milano 1979.

LEVI-STRAUSS, Claude
- Rasse und Geschichte. Frankfurt/M. 1972.
- (Hg.) L'identité. Paris 1977.
- (u. a.) Razza, scienza e società (Le racisme devant la science. Unesco). Roma 1979.

LEYDI, Roberto
- (Hg.) Mondo popolare in Lombardia. Vol.I: Bergamo e il suo territorio. Milano 1977.

- I canti popolari italiani. Milano 1978.

LINDNER, Herbert
- Die Kirchenvorstände in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern. In: Spiegel (Hg.) 1974, 93-99.

LOHFINK, Gerhard
- Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik. Stuttgart 1977, 8. ed.

LOHFINK, Norbert
- Die segmentären Gesellschaften Afrikas als neue Analogie für das vorstaatliche Israel. In: Bibel und Kirche, Stuttgart 38 (1983), 55-58.

LOMBARDI SATRIANI, Luigi M.
- Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura. Firenze 1976, 2. ed.
- Il folklore come cultura di contestazione. In: Cipriani (Hg.) 1979, 123-142.
- Antropologia culturale, e analisi della cultura subalterna. Milano 1980.

LORENZ, Konrad
- Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. München 1983.

LORENZER, Alfred
- Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit, eine Religionskritik. Frankfurt/M. 1981.

MALAMAT, Abraham
- Charistmatische Führung im Buch der Richter. In: Schluchter (Hg.) 1981, 110-133.

MANISCALCHI, Lucio / MARCUCCI, Gianni
- (Hg.) Tennessee Blues. Registrazioni sul campo. Albatros VP A, Milano 1976, vol. 1-4 (Schallplatten + Texte).

MARCUSE, Herbert
- Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied-Berlin 1976, 8. ed.
- Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt/M. 1980.

MASSA E MERIBA
- (hgg. von italienischen Basisgemeinden) Massa e Meriba: Itinerari di fede nella storia delle comunità di base. Torino 1980.

MAYER, Anton
- Der zensierte Jesus. Soziologie des NT. Gütersloh 1985.

MAZZACANE, Lello
- Festa e cultura contadina. In: Idoc internazionale, Roma 7 (1976, 5) 58-64.

MEAS = Marx-Engels-Ausgewählte-Schriften
hgg. vom Institut für Marxismus-Leninismus. Berlin (Ost) 1966, 16. ed., Bd. 1+2.

MEDELLIN
- Dokumente von Medellin. In: Adveniat, Essen (1970, 1-3) 7-154.

MEHRLAENDER, Ursula
- Soziale Aspekte der Ausländerbeschäftigung. Bonn-Bad Godesberg 1974.

MEIER-BRAUN, Karl Heinz
- "Freiwillige Rotation" - Ausländerpolitik am Beispiel der baden-württembergischen Landesregierung. München 1979.
- "Gastarbeiter" oder Einwanderer? Anmerkungen zu Ausländerpolitik in der BRD. Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1980.
- (Ders./Y. Pazarkaya Hg.) Die Türken: Berichte und Informationen zum besseren Verständnis der Türken in Deutschland. Frankfurt/M. 1983.

MEILLASSOUX, Claude
- Gegen eine Ethnologie der Arbeitsimmigration in Westeuropa. In: Blaschke/Greussing (Hg.) 1980, 53-59.

MEINHARDT, Rolf
- (Hg.) Ausländerfeindlichkeit: eine Dokumentation. Berlin 1982.

METZ, Johann Baptist
- "Politische Theologie" in der Diskussion. In: Peukert (Hg.) 1969, 267-301.
- Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1978, 2. ed.
- Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums. München-Mainz 1980.

MEW = Marx-Engels-Werke
hgg. vom Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin (Ost) 1962...

MIETH, Dietmar
- Autonome Moral im christlichen Kontext. In: Orientierungen, Zürich 40 (1976) 31-34.
- Autonomie oder Befreiung - zwei Paradigmen christlicher Ethik? In: Concilium, Mainz 20 (1984, 2) 160-166.

MIRANDA, José P.
- Marx e la bibbia. Assisi 1974.

MITSCHERLICH, Margarete
- Müssen wir hassen? Es müssen neue Formen des mitmenschlichen Miteinanders gefunden werden. In: Italiaänder (Hg.) 1983, 31-37.

MOLTMANN, Jürgen
- Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie. München 1972.
- Politische Theologie - Politische Ethik. München-Mainz 1984.

MOSER, Tilmann
- Gottesvergiftung. Frankfurt/M. 1981, 2. ed.

MOSSE, George L.
- Rassismus. Ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Königstein/Ts. 1978.

MOTTU, Henry
- Critica teologica della religione e religione popolare. In: Mottu/Castiglione 1977, 21-52.

MOTTU, Henry / CASTIGLIONE, Miriam
- Religione popolare in un'ottica protestante. Gramsci, cultura subalterna e lotte contadine. Torino 1977.

MÜLLER, Monika
- Selbstorganisation im Ghetto. Frankfurt/M. 1983.

NELL-BREUNING, Oswald von
- Wirtschaft und Gesellschaft heute. Bd. 3: Zeitfragen 1955 bis 1959. Freiburg i. B. 1960.
- Kapitalismus - kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere "System". Freiburg-Basel-Wien.

NESTI, Aldo
- "Gesù socialista" una tradizione popolare italiana. Torino 1974.
- Gramsci e la religione popolare. In: Idoc internazionale, Roma 7 (1976, 3-4) 68-76.
- La negazione della cultura popolare. In: Cipriani (Hg.) 1979, 84-119.
- Una cultura del privato. Morfologia e significato della stampa devozionale italiana. Torino 1980.

NIKOLINAKOS, Marios
- Politische Ökonomie der Gastarbeiterfrage. Migration und Kapitalismus. Hamburg 1973.
- Anmerkungen zu einer allgemeinen Theorie der Migration im Spätkapitalismus. In: Blaschke/Greussing (Hg.) 1980, 60-71.

NOGGLER, Othmar
- Theologie oder Pastoral der Befreiung. In: Rahner (Hg.) 1977, 97-105.

OLIVER, Paul
- The Blues Tradition. New York 1970.

OTTO, Rudolf
- Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1979.

PADIGLIONE, Vincenzo
- Il religioso implicito nei quotidiani. In: Idoc internazionale, Roma 9 (1980, 8-10) 28-38.
- La festa e il suo opposto: note antropologiche sulla condizione festiva nella società post-industriale. In: Idoc internazionale, Roma 15 (1984, 6-7) 61-68.

PANAHI, Badi
- Vorurteile: Rassismus, Antisemitismus, Nationalismus... in der Bundesrepublik heute. Eine empirische Untersuchung. Frankfurt/M. 1980.

PAOLO, Gianangelo
- Eucarestia e comunità di base, problema socio-culturale. In: Guidici (Hg.) 1981, 39-55.

PASOLINI, Pier Paolo
- Scritti corsari. Milano 1975.

PAZARKAYA, Yüksel
- Heimat in der Fremde. Stuttgart 1979.
- Spuren des Brots. Zur Lage der ausländischen Arbeiter. Zürich 1983.

PEUKERT, Helmut
- (Hg.) Diskussion zur "politischen Theologie". Mainz-München 1969.

PIZZUTI, Domenico
- Religiosità o fede popolare? In: Pizzuti/Giannoni 1979, 11-66.

PIZZUTI, Domenico / GIANNONI, Paolo
- Fede popolare. Torino 1979.

PORTELLI, Hugues
- Gramsci e la questione religiosa. Milano 1976.

PRANDI, Carlo
- Religione e classi subalterne in Italia: In: Testimonianze, Firenze 18 (1975) Nr. 176, 451-478; Nr. 177, 547-572.

- Alle origini moderne dell'egemonia: "religione" e "popolare" in Italia tra XVIII e XIX secolo. In: Guizzardi (u. a.) 1981, 30-74.

RAD, Gerhard von
Theologie des Alten Testaments. München 1982, 8. ed.:
- Bd. I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels.
- Bd. II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels.

RAHNER, Karl
- Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-Basel-Wien 1976, 7. ed.
- (u. a. Hg.) Befreiende Theologie. Stuttgart 1977.
- (u. a. Hg.) Volksreligion, Religion des Volkes. Stuttgart 1979.

RAMOS-REGIDOR, José
- Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione. Milano 1981.

RENDTORFF, Rolf
- Das Alte Testament - Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn 1983.

REVELLI, Nuto,
- La cultura dei vinti. Torino 1979.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro
- Was bedeutet analytisch betrachtet "Volk"? In: Concilium, Mainz 20 (1984, 6) 505-512.

RINALDI, Giovanni / SOBRERO, Paolo
- Cultura di base in Capitanata. In: Cipriani (Hg.) 1979, 174-195.

RIST, Ray C.
- Die ungewisse Zukunft der Gastarbeiter: Eingewanderte Bevölkerungsgruppen verändern Wirtschaft und Gesellschaft. Stuttgart 1980.

ROFFENI, Allesandro
- (Hg) Blues, ballate e canti di lavoro afroamericani. Roma 1976.

ROLFES, Helmuth
- Jesus und das Proletariat. Die Jesustraditonen der Arbeiterbewegung und des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjekts der Emanzipation. Düsseldorf 1982.

ROLOFF, Jürgen
- Neues Testament. Neukirchen-Vluyn 1982, 3. ed.

ROSA, Mario
- Religione e società nel mezzogiorno, tra Cinque e Seicento. Bari 1976.

ROSOLI, Gianfausto
- (Hg.) Un secolo di emigrazione italiana 1876-1976. Roma 1978.

ROSSI, Pietro
- (Hg.) Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica, Torino 1977, 5. ed.

RUDOLPH, Wilhelm
- Joel,Amos, Obadja, Jona. In: Kommentar zum Alten Testament. (KAT, XIII, 2) Gütersloh 1971.

SAIJA, Francesco
- (Hg.) Questione meridionale, religione e classi subalterne. Napoli 1978.

SAVONA, A. V. / STRANIERO, M. L.
- Canti dell'emigrazione. Milano 1976.

SCHENK, Wolfgang
- Synopse zur Redenquelle der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. Düsseldorf 1981.

SCHIRMER, Dietrich
- (Hg.) Die Bibel als politisches Buch: Beiträge zu einer befreienden Christologie. Stuttgart 1982.

SCHLUCHTER, Wolfgang
- (Hg.) Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M. 1981.

SCHMIDT, Karl Ludwig
- (Ders./R.Meier) πάροικος, παροικία, παροικέω . In: ThWNT, 1954, V, 840-852.
- Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte. In: Ders., Neues Testament-Judentum-Kirche: Kleine Schriften. München 1981, 37-147.

SCHNIDER, Franz
- Die Prophetenwirksamkeit Jesu und der Glaube an J. Christus in den Evangelien. In: Bibel und Kirche, Stuttgart 38 (1983) 149-153.

SCHÜNBACH, Peter
- Sprache und Attitüden. Über den Einfluß der Bezeichnungen "Fremdarbeiter" und "Gastarbeiter" auf Einstellungen gegenüber ausländischen Arbeitern. Bern-Stuttgart-Wien 1970.

SCHOTTROFF, Luise
- (Kap. 1) Die älteste Tradition über Jesus von Nazareth; (Kap. 2) Die Wanderpropheten der Logienquelle. In: L. Schottroff/W. Stegemann 1981, 9-88.

SCHOTTROFF, Luise / STEGEMANN, Wolfgang
- Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen. Stuttgart 1981, 2. ed.

SCHOTTROFF, Willy
- Psalm 23. Zur Methode sozialgeschichtlicher Bibelauslegung. In: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.) I, 78-113.

SCHOTTROFF, Willy / STEGEMANN, Wolfgang
(Hg.) Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen. München 1980:
- Bd. I : Methodische Zugänge.
- Bd. II: Frauen in der Bibel.

SCHRADER, Achim
- (u. a.) Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik. Regensburg 1979, 2. ed.

SCHÜTT, Peter
- "Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan..." Gibt es Rassismus in der Bundesrepublik? Eine Streitschrift. Dortmund 1981.

SCHUMANN, Olaf
- Die Fremden als Herausforderung. Der asoziale Geist des westlichen Denkens. In: Italiaander (Hg.) 1983, 48-56.

SEGUNDO, Juan Luis
- Die Option zwischen Kapitalismus und Sozialismus als theologische Crux. In: Concilium, Mainz 10 (1974, 6-7) 434-443.
- Liberazione della teologia. Brescia 1976.

SENGHAAS, Dieter
- (Hg.) Imperialismus und strukturelle Gewalt. Analyse über abhängige Reproduktion. Frankfurt/M. 1980, 5. ed.

SERENI, Emilio
- Il capitalismo nelle campagne (1860-1900). Torino 1968, 2. ed.
- Agricoltura e mondo rurale. In: Storia d'Italia, Torino, I, 136-252.

SILONE, Ignazio
- Vino e pane. Milano 1979.
- Fontamara. Milano 1981.

SIVANANDAN, A.
- Die neue industrielle Revolution: Arbeitsmigration, Imperialismus und disorganische Entwicklung. In: Blaschke/ Greussing (Hg.) 1980, 21-37.

SOBRINO, Jon
- Theologisches Erkennen in der europäischen und lateinamerikanischen Theologie. In: Rahner (u. a. Hg.) 1977, 123-143.

SÖLLE, Dorotee
- (Diess./K. Schmidt Hg.) Christentum und Sozialismus. Vom Dialog zum Bündnis. Stuttgart 1974.
- Politische Theologie. Stuttgart 1982, 2. ed.

SPAICH, Herbert
- Fremde in Deutschland. Unbequeme Kapitel unserer Geschichte. Weinheim-Basel 1981.
- Yussuf, Ali und die "deutsche Kultur". Der neue Fremdenhaß, seine Urheber, seine Vorgeschichte. In: Habbe (Hg.) 1983, 133-156.

SPIEGEL, Yorick
- (Hg.) Kirche und Klassenverbindung. Studien zur Situation der Kirchen in der BRD. Frankfurt/M. 1974.
- Die Führungsschicht der Evangelischen Kirche. In: o. c. 116-133.

STAECK, Klaus / KARST, Inge
- (Hg.) Macht Ali deutsches Volk kaputt? Göttingen 1982.

STÄHLIN, Gustav
- ξένος, ξενία, ξενίζω, ξενοδοχέω, φιλοξενία, φιλόξενος. In: ThWNT 1954, V, 1-36.

STEGEMANN, Wolfgang
- Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen: Das Lukasevangelium. Kap. 3 in: L. Schottroff/Ders. 1981, 89-153.

STEINITZ, Wolfgang
- Deutsche Volkslieder demokratischen Charakters aus sechs Jahrhunderten. Bd. 1+2. Berlin (Ost) 1979.

SÜSS, Günter Paulo
- Volkskatholizismus in Brasilien. Zur Theologie und Strategie gelebter Religiosität. München 1976.
- Pastoral popular. Zur Ortsveränderung der Theologie. In: Castillo (Hg.) 1978, 172-218.

SZONDI, Peter
- Theorie des modernen Dramas (1880-1950). Frankfurt/M. 1979, 14. ed.

THAT = Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament hgg. von E. Jenni und C. Westermann. München-Zürich 1984, 4. ed. Bd. 1+2.

THEISSEN, Gerd
- Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. München 1981, 3. ed.

ThWAT = Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament hgg. vn G. J. Botterweck und H. Ringgren. Stuttgart 1973, Bd. 1-4.

ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament hgg. von G. Kittel und G. Friedrich. Stuttgart 1933-1973, Bd. 1-9.

TIRABOSCHI, Antonio
- (hgg. von M. Boninelli) L'anno festivo bergamasco. Nr. 4 von: Quaderni dell'archivio della cultura di base. Bergamo 1984.

TOSCHI, Paolo
- Guida allo studio delle tradizioni popolari. Torino 1962.

UNSÖLD, Werner
- Lehrereinstellung und Schülervorurteil. Eine empirische Feldstudie über die Beziehungen zwischen Lehrer und Unterrichtsvariablen, Elternvariablen und Variablen des Kontakts und Vorurteilen gegenüber Gastarbeitern bei 1118 Schülern der Grund- und Hauptschule. Frankfurt/M.-Bern-Las Vegas 1978.

VAN DER LEEUW, Gerardus
- Fenomenologia della religione. Torino 1975.

VEERKAMP, Tom
- Die Vernichtung des Baal. Vorabdruck in: Kreuz und Quer, Tübingen (1983, 2) 34-36.

VENTURINI, Fabrizio
- Sulle strade del blues. Una "mappa storica" della musica rurale afroamericana. Milano 1984.

WATSON, James L.
- Arbeitsimmigranten in Großbritannien - neuere Entwicklungen. In: Blaschke/Greussing (Hg.) 1980, 38-52.

WEBER, Max
RS : Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen 1978, 7. ed.:
- I : a) Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus; b) Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus

- II: Hinduismus und Buddismus
-III: Das antike Judentum
-WuG: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie. Hgg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1980, 5. ed.

WILSON, Robert R.
- Prophecy and Society in Ancient Israel. Philadefia USA 1980.

WIRTH, Eugen
- (Hg.) Wirtschaftsgeographie. Darmstadt 1969.

WOLFF, Claudia
- Deutsche Identität - Was ist das denn? In: Budzinski (Hg.) 1983, 41-47.

ZANOTTI, Andrea
- Le radici cattoliche dell'antisemitismo. In: Caputo (Hg.) 1984, 39-57.

ZECCHI, Stefano
- Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di E. Bloch. Milano 1974.

ZIMMERMANN, Emil
- Emigrationsland Süditalien Eine kulturanthropologische und sozialpsychologische Analyse. Tübingen 1982.

ZWIEFELHOFER, Hans
- Zum Begriff der Dependenz. In: Rahner (u. a. Hg.) 1977, 34-45.

ANHANG: ABBILDUNGEN

Abb.1 / Rist 18

Tabelle 1.1: Gesamte und ausländische Bevölkerung der europäischen Einwanderungsländer in absoluten und relativen Zahlenangaben

Jahr	Gesamtbevölkerung absolut = 100%	Ausländer absolut	%
Schweiz			
1941	4.265.703	223.554	5,24
1950	4.714.992	285.446	6,05
1960	5.429.061	569.935	10,50
1965	5.945.500	810.243	13,47
1968	6.147.000	933.142	15,21
1970	6.269.783	982.887	15,68
1974	6.442.800	1.064.526	16,52
1976	6.310.000	958.599	15,19
Belgien			
1947	8.388.526	367.619	4,38
1954	8.840.704	379.528	4,29
1961	9.189.741	453.486	4,93
1965	9.499 234	636 749	6,70
1970	9.650.944	696.282	7,21
1973	9.756.590	775.185	7,94
Frankreich			
1946	40.125.000	1,743.619	4,35
1954	43.228.000	1.766.100	4,09
1958	45.015.000	1.621.075	3,60
1960	45.904.000	1.633.410	3,56
1965	48.954.000	2.683.490	5,48
1970	51.012.000	3.393.457	6,65
1972	51.921.000	3.775.804	7,21
1974	53.614.441	4.128.312	7,70
Bundesrepublik Deutschland			
1951	50.241.400	458 763	0,99
1955	52.383.000	484.819	0,92
1961	56.175.000	686.160	1,22
1968	60 184.000	2.318.100	3,96
1970	60.651.000	2.976.500	4,90
1972	61.672.000	3.438.700	5,58
1974	62.054.000	4.127.400	6,65
1975	61.991.500	4.089.000	6,59
Schweden			
1945	6.673.749	35.111	0,53
1950	7.041.829	123.720	1,76
1954	7.234.664	111.111	1,54
1960	7.497.967	190.621	2,54
1968	7.931.659	320.580	4,04
1970	8.081.229	411.280	5,09
1974	8.176.691	401.158	4,91
Niederlande			
1947	9.715.890	113.871	1,17
1956	10.957.040	106.480	0,98
1960	11.556.008	107.018	0,93
1964	12.212.269	134.792	1,12
1968	12.798.346	181.376	1,43
1973	13.491.200	282.361	2,11

Quelle: H. J. Hoffmann-Nowotny, *„European Migrations after the Second World War"* Auf der Konferenz über Migration in New Harmony, Indiana, am 14. April 1976 gehaltenes Referat.

Abb. 2 / ebd. 19

Tabelle 1.2: Einwanderungstrends in Europa, 1961–1974 (Netto-Migration in Tausend)

Länder	Jahresdurchschnitt 1961–1966	1967	1969	1971	1974
Belgien	+ 26	+ 18	+ 7	+ 24	+78 (1973)
Frankreich	+229	+135	+151	+177	+64
Bundesrepublik Deutschland	+284	−177	+572	+430	+46
Niederlande	+ 14	− 13	+ 20	+ 32	+15
Schweden	+ 20	+ 10	+ 44	+ 7	+11
Schweiz	+ 52	+ 31	+ 24	+ 10	−65 (1975)

Quelle: Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, *SOPEMI – Système d'Observation Permanente des Migrations* (Paris: OECD 1975).

Abb. 3 / ebd. 22

Tabelle 1.3: Abwanderungsströme sudeuropäischer Arbeitskräfte in den europäischen Norden (Netto-Migration in Tausend)

Land	1961 bis 1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975
Türkei	+203	+ 43	+104	+129	+ 88	+ 85	+137	+ 20	+ 4
Griechenland	+ 37	–	+ 67	+ 68	+ 43	+ 29	+ 15	+ 11	+10
Jugoslawien	–	–	–	+125	+ 81	+ 57	+100	+ 20	+15
Italien	+ 71	+130	+ 57	+ 69	+167	+141	+123	+112	+88
Spanien	+133	+ 53	+ 39	+ 16	–	–	+ 96	+ 51	+21
Portugal	+ 61	+ 49	+110	+143	+119	+ 94	+ 97	+ 44	+22
Marokko	–	–	–	–	–	+ 35	+ 30	+ 31	+10
Algerien*	–	–	–	–	–	+ 22	–	–	–
Tunesien	+ 12	+ 3	+ 7	+ 13	+ 14	+ 10	+ 12	+ 9	–

* Algerien hat ab September 1973 jegliche Abwanderung aufgrund von Arbeitssuche unterbunden.

Zur Beachtung Die hier angegebenen und keineswegs vollständigen Daten beziehen sich nur auf abgewanderte Arbeiter und schließen unbeschäftigte Familienmitglieder nicht ein. Die Zahlenangaben liegen also in fast allen Fällen erheblich unter denen, die die Gesamtabwanderung verdeutlichen würden.

Quelle Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, *SOPEMI – Système d'Observation Permanente des Migrations* (Paris: OECD 1975, 1976).

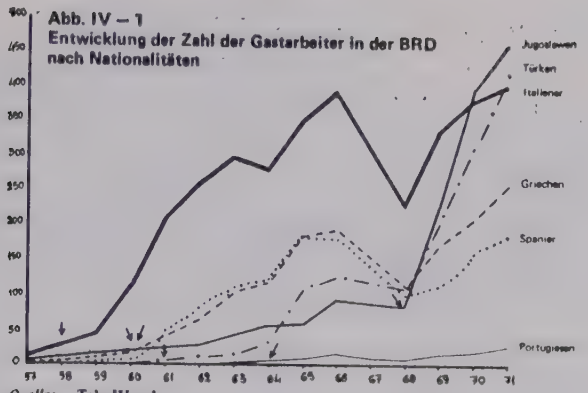
Abb. 4 / Nikolinakos 1973,38

Tabelle IV – 1
Zahl der Gastarbeiter in der Bundesrepublik in Tausend

		Italiener	Griechen	Spanier	Türken	Portug.	Jugosl.	Insge
1957	Juli	19,0	1,8	0,9	–	–	2,7	108,1
1958	Juli	25,6	2,8	1,4	–	–	4,8	127,0
1959	Juli	48,8	4,0	2,1	–	–	7,3	166,8
1960	Juli	121,6	13,0	9,4	2,4	0,2	8,8	279,3
1961	Juni	218,0	43,9	50,9	– (10,1 Jan.)	–	–	507,4
1962	Juni	265,9	69,1	87,3	15,3	1,4	23,6	655,4
1963	Juni	299,2	106,1	117,4	27,1	2,2	44,4	811,2
1964	Juni	289,2	143,8	144,2	69,2	3,4	53,0	932,9
1965	Juni	359,7	181,6	180,5	121,1	10,5	64,0	1 164,3
1966	Juni	399,1	196,2	185,3	157,9	19,8	96,6	1 314,0
1968	Januar	227,6	132,8	106,4	123,3	16,7	84,8	903,5
1969	Juni	340,2	174,3	133,5	212,9	26,3	226,2	1 372,0
1970	Juni	374,9	229,3	165,8	327,9	40,2	388,9	1 838,8
1971	Juni	405,0	261,5	183,6	424,3	55,2	469,1	2 168,7

Quelle: Amtliche Nachrichten der Bundesanstalt für Arbeit, Arbeitsstatistik 1971, Sondernummer, August 1972, S. 36.

Abb. 5 / ebd. 39



Quelle: Tab. IV – 1

Abb. 6 / Kammerer 1976, 64 f.

TABELLA 11

POPOLAZIONE E MERCATO DI LAVORO

Anni		Popolazione residente	Popolazione attiva	Tasso di attività *	Occupati totale	Occupati dipendenti	Stranieri	Posti offerti	Disoccupati	Tasso di disoccupaz. **
1950		46.908	21.577	46,0	19.997	13.674	–	116	1.580	10,4
1951		47.413	21.952	46,3	20.520	14.286	–	116	1.432	9,1
1952		47.728	22.289	46,7	20.910	14.754	–	115	1.379	8,5
1953		48.172	22.684	47,1	21.425	15.344	–	123	1.259	7,6
1954		48.710	23.216	47,7	21.995	15.968	73	137	1.221	7,1
1955	***	49.203	23.758	48,3	22.830	16.840	80	200	928	5,2
1956		49.797	24.196	48,6	23.435	17.483	99	219	761	4,2
1957		50.434	24.602	48,8	23.940	17.992	108	217	662	3,5
1958		51.056	24.807	48,6	24.124	18.188	127	216	683	3,6
1959		51.634	24.857	48,1	24.381	18.508	167	280	476	2,5
1960		52.183	25.027	48,0	24.792	19.005	–	449	235	1,2
1960		55.433	26.518	47,8	26.247	20.257	279	465	271	1,3
1961		56.175	26.772	47,7	26.591	20.730	507	552	181	0,9
1962		56.837	26.845	47,2	26.690	21.032	629	574	155	0,7
1963		57.389	26.930	46,9	26.744	21.261	773	555	186	0,9
1964		57.971	26.922	46,4	26.753	21.484	902	609	169	0,8
1965		58.619	27.034	46,1	26.887	21.757	1.119	649	147	0,7
1966		59.148	26.962	45,6	26.801	21.765	1.244	540	161	0,7
1967		59.286	26.409	44,5	25.950	21.034	1.014	302	459	2,1
1968		59.500	26.291	44,2	25.968	21.183	1.019	488	323	1,5
1969		60.067	26.535	44,2	26.356	21.752	1.366	747	179	0,8
1970		60.651	26.817	44,2	26.668	22.246	1.807	795	149	0,7
1971		61.284	26.910	43,9	26.725	22.414	2.128	648	185	0,8
1972		61.669	26.901	43,6	26.655	22.435	2.285	546	246	1,1
1973		61.974	26.985	43,5	26.712	22.564	2.498	572	273	1,2

* Calcolato sul totale della popolazione residente.
** Disoccupati sul totale occupati dipendenti + disoccupati.
*** Senza la Saar e Berlino.

Fonte: *Sachverständigengutachten*, 1974-'75.

Abb. 7 / ebd. 68 f.

TABELLA 14

LE FONTI DEL MERCATO DEL LAVORO
(variazioni medie annue in migliaia)

	1951	1955	1960	1961	1962	1963	1964	1965
Movimento naturale e effetto della variazione del tasso di attività	+ 255	+ 375	+ 4	− 58	− 33	− 40	− 47	− 65
Immigrazione di «profughi»	+ 120	+ 165	+ 65	+ 116	+ 45	+ 25	−	−
Immigrazione lavoratori stranieri	−	+ 2	+ 112	+ 196	+ 154	+ 144	+ 129	+ 217
Diminuzione disoccupazione interna (il segno positivo segnala la diminuzione della disoccupazione)	+ 148	+ 293	+ 269	+ 90	+ 26	− 32	+ 17	+ 22
Totale forze lavoro occupate	+ 523	+ 835	+ 450	+ 344	+ 192	+ 97	+ 99	+ 174
	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973
Movimento naturale e effetto della variazione del tasso di attività	− 182	− 262	− 91	− 103	− 159	− 237	− 173	− 135
Immigrazione di «profughi»	−	−	−	−	−	−	−	−
Immigrazione lavoratori stranieri	+ 125	− 230	+ 5	+ 347	+ 441	+ 330	+ 164	+ 219
Diminuzione disoccupazione interna (il segno positivo segnala la diminuzione della disoccupazione)	− 14	− 298	+ 136	+ 144	+ 30	− 36	− 61	− 27
Totale forze lavoro occupate	− 71	− 790	+ 50	+ 388	+ 312	+ 57	− 70	+ 57

Fonte: *Sachverständigengutachten*, 1969-'70 e 1974-'75.

Abb. 8 / Nikolinakos 1973,66

Tabelle IV – 9
Konjunkturindikatoren 1960–1971
(Wachstumsraten gegen Vorjahr)

Jahr	BSP	Industrielle Nettoproduktion	Beschäftigte insgesamt	Beschäftigte in der Industrie	Ausländerbeschäftigung
1959	6,7	7,4	–	0,2	–
1960	8,8	11,4	–	4,0	–
1961	5,4	6,3	2,0	3,1	–
1962	4,1	4,3	1,6	0,3	–
1963	3,5	3,4	1,2	–0,9	22,9
1964	6,6	8,6	1,1	0,3	16,7
1965	4,4	5,3	1,4	1,9	24,0
1966	2,5	1,8	0,1	–0,7	11,2
1967	1,0	–2,4	–3,2	–6,4	–18,5
1968	9,0	11,8	0,7	0,3	0,5
1969	11,7	13,0	2,8	5,2	34,0
1970	13,2*	6,1	2,3*	3,7*	32,3*
1971	10,7*	1,8	0,6*	–0,6*	17,8*

Quellen: Monatsberichte der Deutschen Bundesbank, 24. Jg., Nr. 4, April 1972, S. 64–65, und Jg. 23, Nr. 1, Januar 1971, S. 62–63 Für BSP 1967–69, Geschäftsbericht der Deutschen Bundesbank für das Jahr 1971, S. 7.

* Vorläufige Angaben

Abb. IV – 6
Konjunkturindikatoren

Abb. 9 / ebd. 67

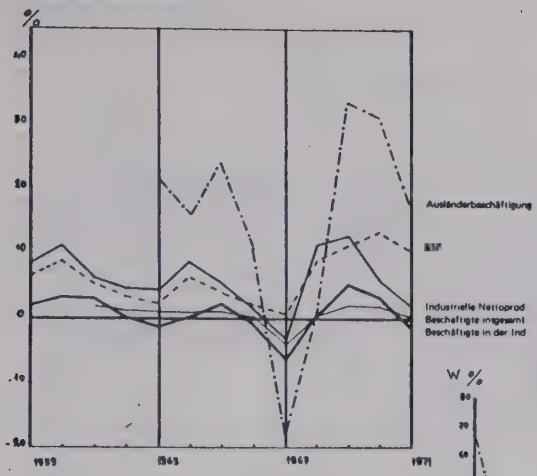


Abb. 10 / ebd. 49

Abb. IV – 2
Wachstumsraten der Investitionen und der Ausländ
beschäftigung

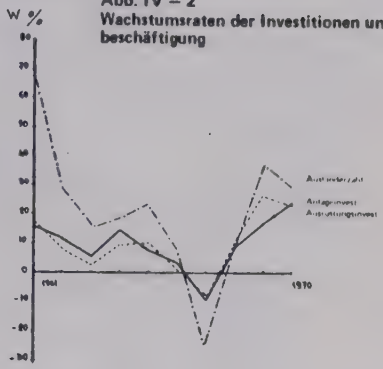


Abb. IV – 3
Wachstumsraten der Bauinvestitionen und der Ausländer-
beschäftigung im Baugewerbe

Abb. 11 / ebd. 49

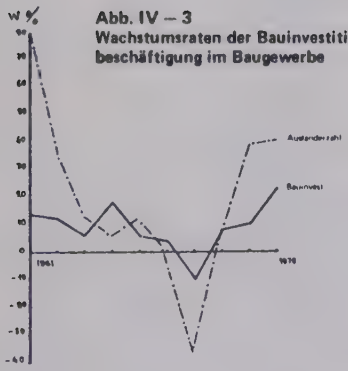


Abb. 12 / ebd. 73

Abb. IV – 8
Wachstumsra... n der Exporte und der Ausländerbeschäftigung

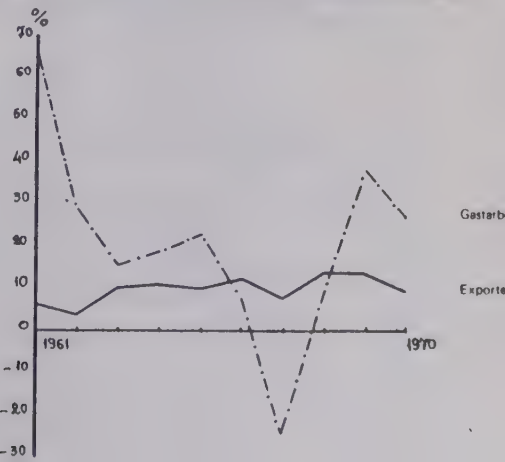


Abb. 13 / Kammerer 1976,87

TABELLA 21

	Variazione occupazione complessiva	Variazione occupazione lav. tedeschi	Aumento lavoratori stranieri
Industria tessile	− 131.482	− 207.650	76.168
Industria ceramica	− 13.618	− 23.621	10.003
Industria ferro, acciaio, fonderie	− 83.043	− 156.184	73.141
Gomma e asbesto	+ 23.105	− 2.709	25.814

Abb. 14 / ebd. 91 f.

TABELLA 23

PRESENZA DEI LAVORATORI STRANIERI
IN ALCUNI RAMI E CLASSI DI ATTIVITA ECONOMICA

	Quota lavoratori stranieri sul totale occupati				Lavoratori stranieri	
	1962	1966	1967	1972	1962	1972
I Agricoltura, pesca, industria forestale	1,9	4,3	3,7	8,1	10.407	22.443
II Miniere e produzione energia	2,9	4,4	3,4	6,2	22.091	32.552
di cui: miniere carbone fossile	3,8	6,4	5,0	10,5	18.343	25.970
III Produzione lavorazione ferro e metalli	4,5	8,6	6,4	14,9	215.490	825.598
di cui: costruzione macchinari lavorazione ferro e acciaio						
metalli costruzione autoveicoli	−	8,4	5,9	13,9	−	355.213
IV Altre industrie manifatturiere (senza l'edilizia)	3,6	8,7	6,8	14,4	179.059	594.499
di cui: industria chimica	−	7,0	5,3	9,9	−	66.667
materie sintetiche, gomma e asbesto	−	12,8	10,5	19,9	−	65.333
Ceramica, vetro, estrazione e lavorazione pietre e terre naturali	−	12,7	8,8	19,8	−	77.091
legno, carta, stampa, e ripr.	−	7,3	5,7	12,5	−	109.931
tessuti, pellame, abbigliamento,	−	10,0	8,2	17,1	−	192.421
alimentari	−	6,4	5,2	11,2	−	83.056
V Totale industria (senza industria delle costruzioni)	4,0	8,4	6,4	14,2	416.640	1.452.649
VI Industria delle costruzioni	7,4	11,9	8,3	23,6	172.776	419.667
VII Servizi commerciali, trasporti	−	2,4	2,3	4,8	106.125	457.633
di cui: commercio	1,0	2,5	2,3	5,3	30.958	128.802
lavanderie, tintorie, pulizia di edifici	2,1	3,5	3,7	9,2	3.205	29.156
industria alberghiera	4,8	8,7	8,6	22,0	19.310	87.739
servizi domestici	1,0	2,6	2,5	4,5	4.712	6.032
poste federali	0,7	1,6	1,4	2,2	2.778	9.554
ferrovie federali	2,0	3,2	2,3	5,3	10.311	22.966
rappresentanze straniere	2,5	4,5	4,7	8,1	7.506	20.465
ospedali	2,0	4,3	3,7	9,6	8.686	64.750
VIII Totale	3,3	6,1	4,7	10,8	705.894	2.352.392

Abb. 15 / Rist 78

Tabelle 3.7: Verteilung und Beschäftigungsquote auslandischer Arbeitnehmer nach Wirtschaftsbereichen, Januar 1973 bi September 1975 (Prozent)

	Verteilung		1975		Beschäftigungsquote innerhalb der Wirtschaftsbereiche		
	1973	1974	absolut	%	1973	1974	1975
Land- und Forstwirtschaft	0,8	1,0	21.000	1,0	6,8	10,7	10,1
Energie, Wasser und Bergbau	1,4	1,4	33.400	1,6	6,2	6,8	7,5
Verarbeitendes Gewerbe	61,4	61,9	1.218 600	59,8	14,9	15,3	14,1
Baugewerbe	16,4	11,9	228.100	11,2	21,9	14,9	13,4
Handel	K. D.*	5,3	114.700	5,6	5,6	4,2	4,1
Handel und Verkehr	n.a.	3,5	74 600	3,7	n.a.	7,7	7,5
Banken und Versicherungen	18,4	0,6	12 200	0,6	n.a	1,7	1,7
Sonstige Dienste	n.a.	11,8	273 200	13,4	n.a	9,1	9,1
Private Haushalte	–	0,5	11 600	0,6	n.a.	3,7	3,7
Staatliche Sozialversicherung	1,6	2,1	49.200	2,4	2,1	3,7	3,7
Insgesamt	100,0	100,0	2.038.800	100,0	10,8	10,1	10,1

* Keine Daten verfügbar

Quelle: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Bundesrepublik Deutschland, „Standiges Berichtssystem uber die Migration Ein Bericht für die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung", Bonn, 1976, S. 12.

Abb. 16 / ebd. 76

Tabelle 3.8: **Vergleich der Arbeitslosenquoten für ausländische und deutsche Arbeitnehmer, März 1974 bis Dezember 1976 (Prozent)**

	Ausländische Arbeitnehmer	Deutsche Arbeitnehmer
März 1974	1,7	2,5
Juni 1974	1,8	2,0
September 1974	2,9	2,4
Dezember 1974	5,4	4,2
März 1975	7,4	4,9
Juni 1975	6,5	4,4
September 1975	5,5	4,4
Dezember 1975	6,3	5,3
März 1976	6,1	5,2
Juni 1976	4,1	4,0
September 1976	3,7	4,2
Dezember 1976	4,6	4,8

Quellen: **Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Bundesrepublik Deutschland, „Ständiges Reportsystem über die Migration: Ein Bericht für die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung", Bonn, 1976. Bundesanstalt für Arbeit, 1976; US-Außenministerium, 1975 Annual Labor Report (Bonn, 1976) und Jahreswirtschaftsbericht, 1976, Bundesrepublik Deutschland (Bonn, 1977).**

Abb. 18 / Katsoulis 15

Im Deutschen Reich am 12.6.1907 gezählte ausländische Arbeitnehmer

Berufsabteilung	Ausländische Arbeitnehmer insgesamt	darunter aus		
		Österreich-Ungarn Südosteuropa	Italien	Holland
Landwirtschaft	279 940	246 827	864	11 912
Industrie, einschl. Bergbau und Baugewerbe	440 800	250 249	120 945	31 351
Handel und Verkehr, Gaststätten	45 205	24 550	2 760	4 639
Häusliche Dienste	33 918	18 972	851	4 137
gesamt	798 863	541 598	125 520	52 039
davon Frauen:	218 539	178 252	7 184	10 550

Quelle: K.-H. Holjewilken: "Schon vor dem Ersten Weltkrieg über 800 000 Gastarbeiter - Ausländerbeschäftigung in Deutschland nichts Neues", in: Auslandskurier, Heft 5/1970, 14.

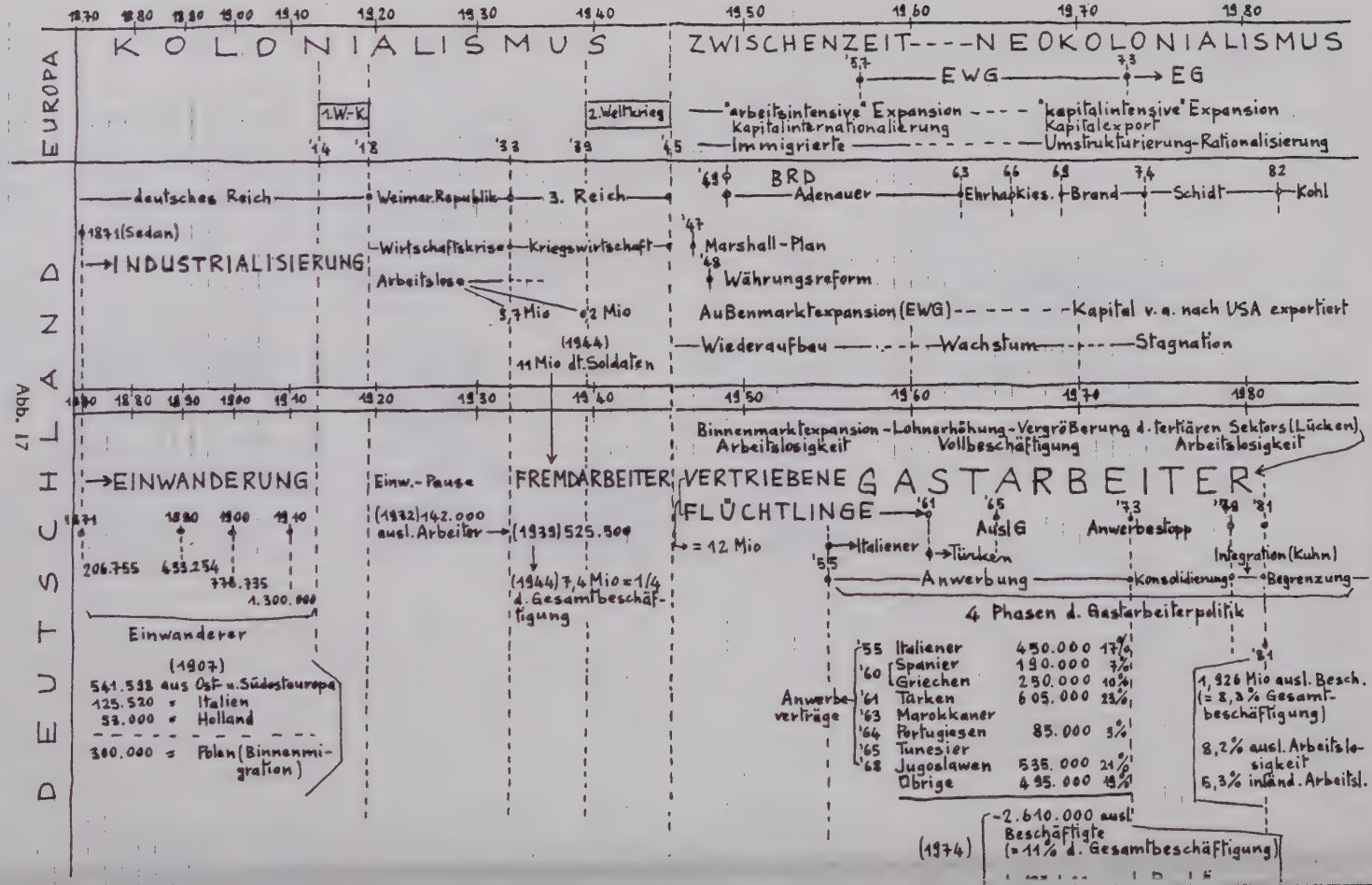

EUROPA
DEUTSCHLAND
1870 1880 1890 1900 1910 1920 1930 1940 1950 1960 1970 1980
KOLONIALISMUS
ZWISCHENZEIT----NEOKOLONIALISMUS
1.W.-K.
2.Weltkrieg
'14 '18 '33 '39 '45
'57 EWG '73 → EG
"arbeitsintensive" Expansion
Kapitalinternationalisierung
Immigrierte
"kapitalintensive" Expansion
Kapitalexport
Umstrukturierung-Rationalisierung
deutsches Reich
Weimar.Republik
3. Reich
1871(Sedan)
INDUSTRIALISIERUNG
Wirtschaftskrise
Kriegswirtschaft
Arbeitslose
3,7 Mio
2 Mio
(1944)
11 Mio dt.Soldaten
'49 BRD
Adenauer
'63 Erhard
'66 Kies.
'69 Brand
'74 Schidt
'82 Kohl
'47 Marshall-Plan
'48 Währungsreform
Außenmarktexpansion (EWG)
Kapital v.a. nach USA exportiert
Wiederaufbau
Wachstum
Stagnation
Binnenmarktexpansion - Lohnerhöhung - Vergrößerung d. tertiären Sektors (Lücken)
Arbeitslosigkeit
Vollbeschäftigung
Arbeitslosigkeit
EINWANDERUNG
1871 1880 1900 1910
206.755 433.254 778.735 1.300.000
Einwanderer
(1907)
541.538 aus OsE u. Südosteuropa
125.520 = Italien
53.000 = Holland
300.000 = Polen (Binnenmigration)
Einw.-Pause
(1932) 142.000 ausl. Arbeiter
FREMDARBEITER
(1939) 525.500
(1944) 7,4 Mio = 1/4 d. Gesamtbeschäftigung
VERTRIEBENE
FLÜCHTLINGE
= 12 Mio
GASTARBEITER
'55 Italiener
'61 Türken
'65 AuslG
'73 Anwerbestopp
'78 '81 Integration (Kuhn)
'55 Anwerbung
Konsolidierung
Begrenzung
4 Phasen d. Gastarbeiterpolitik
Anwerbeverträge
'55 Italiener 450.000 17%
'60 Spanier 190.000 7%
Griechen 250.000 10%
'61 Türken 605.000 23%
'63 Marokkaner
'64 Portugiesen 85.000 3%
'65 Tunesier
'68 Jugoslawen 535.000 21%
Übrige 495.000 19%
'81
1,926 Mio ausl. Besch. (= 8,3% Gesamtbeschäftigung)
8,2% ausl. Arbeitslosigkeit
6,3% inländ. Arbeitsl.
(1974) 2.610.000 ausl. Beschäftigte (= 11% d. Gesamtbeschäftigung)

Abb. 17

Abb. 19 / Berger/Mohr 48 f.

Ärztliche Untersuchung, Istanbul

Abb. 20 + 21 / ebd. 50 f.

Bei der Untersuchung wird jedem mit Filzstift eine Nummer auf die Brust oder den Arm geschrieben

Abb. 22 + 23 / ebd. 54 f.

◀ Türkischer Arbeiter vor der Mediotte, Istanbul. Er wurde abgewiesen, da er nicht groß genug war

Abb. 24 + 25 / ebd. 56 f.

Ein Dortmunder beim Berufstest im Arbeitsamtszentrum, Istanbul. Er fiel durch.

Türkische Arbeiter unmittelbar vor der Bezahlung, ob sie die medizinischen und beruflichen Tests bestanden haben.

Abb. 26 / Kammerer 1976, 114

LA DIVISIONE DEI LAVORATORI IMMIGRATI
(Autunno 1975)

	Categoria dei lavoratori	Criterio di discriminazione	«Privilegio»	Consistenza numerica (primavera 1972)	Politica perseguit
I	Lavoratori provenienti da un paese della CEE	Nazionalità	Libera circolazione	circa 500.000 22,5%	
II	Lavoratori extracomunitari con più di 5 anni di ininterrotta presenza o sposati con persona di nazionalità tedesca	Nazionalità, durata del soggiorno, *stato civile*	Permesso di lavoro speciale che consente la libera scelta del posto di lavoro	circa 500.000 22,5%	Politica di integrazione
III	Lavoratori extracomunitari con più di un anno e meno di 5 anni di presenza	Nazionalità e durata del soggiorno	Permesso di lavoro limitato al distretto di un ufficio di lavoro, a un settore ma spesso anche al posto di lavoro	circa 1.000.000 45%	Spostamento secondo le esigenze congiunturali
IV	Lavoratori extracomunitari reclutati per un anno	Nazionalità e durata del soggiorno	Permesso di lavoro legato al posto di lavoro	Circa 200.000 9% (durante il 1972)	
V	Lavoratori extracomunitari disoccupati e con meno di 5 anni di soggiorno	Nazionalità e condizione sociale	Scadenza automatica del permesso di lavoro ed eventuale espulsione	Circa 20.000 0,9% (179.000 nel marzo 1975)	
VI	Lavoratori illegali	Nazionalità e condizione sociale		Circa il 10% rispetto al totale dei lavoratori stranieri	Espulsione

Abb. 27 / ebd. 129

SINDACALIZZAZIONE DEI LAVORATORI STRANIERI

	Iscritti al sindacato *	N. complessivo dei lavoratori	Iscritti alla IG-Metall **
Greci	68.055	269.700	48.633
Italiani	86.989	422.220	48.688
Jugoslavi	78.479	471.000	59.598
Spagnoli	55.665	184.000	28.721
Turchi	147.145	497.300	93.064
Portoghesi	12.695	63.100	12.824
Altre nazionalità	35.995	410.000	19.348
Tedeschi	6.506.525	20.500.000	2.149.821

* Dicembre 1972
** Dicembre 1973

Fonte: EMIM (a cura di), *Il sindacato tedesco tra cogestione e lot di classe*, Milano, Coines, 1975, p. 121.

Lebenslauf von Giuliano Colosio

Am 20.1.1943 geboren in Tavernola (Prov. Bergamo/Italien) als 6. Sohn von 9 Geschwistern. 1950-55 Besuch der Grundschule. 1966 Abitur des humanistischen Gymnasiums in Bergamo. 1964-69 Studium der Philosophie und Theologie bei den Padri Sacramentini ((Eucharistiner-Kloster) mit Abschluß in S. Benedetto del Tronto/ Italien. 1969-71 Deutschkurs an der Universität München, anschliessend Tätigkeit im Bauwesen in Deutschland. 1972-73 Militärdienst in Italien. 1973-76 in Norddeutschland (Schleswig-Holstein) Tätigkeit im Bauwesen und Italienischunterricht an den Volkshochschulen Rendsburg und Eckernförde. 1976-79 Italienischunterricht an den Volkshochschulen in Stuttgart und Ludwigsburg und Religionsunterricht (1977-79) an den Berufsschulen. 1979-85 Studium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, nebenbei Italienischunterricht an den Volkshochschulen in Tübingen und Reutlingen und (1982-84) an der FHS Esslingen.